

الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية

د. محمد كريم الكوّاز

دار الساقي


كلام الله

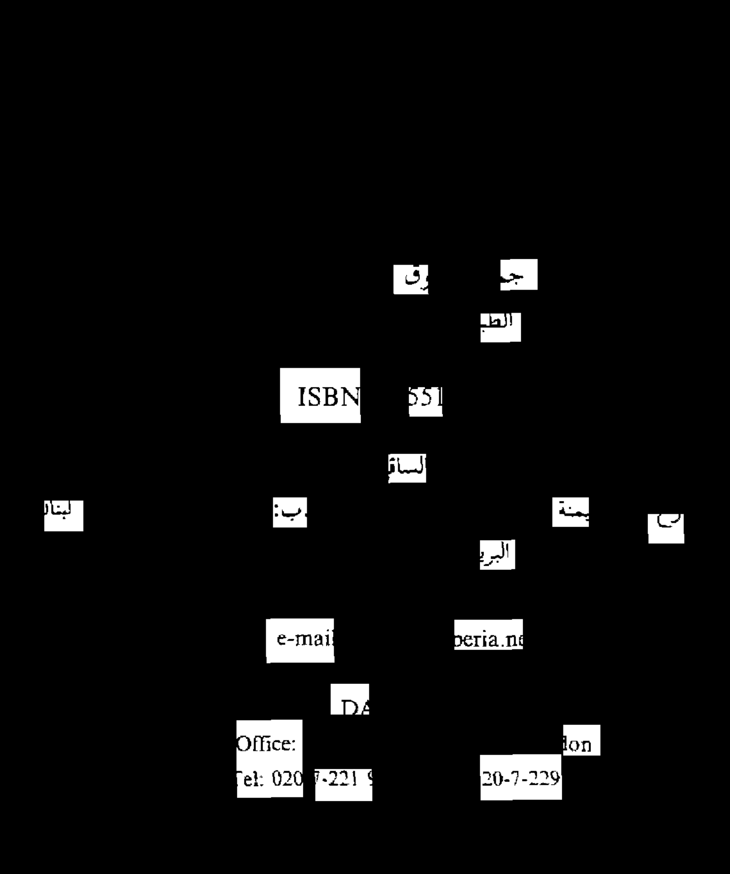
محمد كريم الكوّاز

كلام الله

الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية



[redacted]



[redacted] ق [redacted] جـ [redacted]

[redacted] الطب [redacted]

ISBN [redacted] 551 [redacted]

[redacted] لسان [redacted]

[redacted] ص [redacted] يمنة [redacted] ب: [redacted] لبنان [redacted]

[redacted] البر [redacted]

e-mai [redacted] peria.ne [redacted]

[redacted] DA [redacted]

Office: [redacted] don [redacted]

Tel: 020 [redacted] 7-221 9 [redacted] 20-7-229 [redacted]

المحتويات

المقدمة ٩

الشفاهية والأديان ١٣

الوحي الكلامي ١٣

الترتيل الديني ١٥

الثقافة العربية الجاهلية ١٧

على المستوى اللغوي ١٨

ظاهرة الكهانة ٢٣

أوابد العرب ٢٥

القرآن قراءةً عربيةً ٢٦

عربية القرآن وتسلسل النزول ٢٨

الآلية الشفاهية ٣٣

النسيان والإنساء ٣٥

حضور المخاطَب المتلقي ٣٧

آيات الاتصال ٣٩

أنماط تعبيرية محفِّزة للتذكُّر ٤٠

المتشابه اللفظي والصيغة الجاهزة ٤٩
علم المتشابه ٤٩
تكرار التركيب مع تكرار الكذب والعذاب ٥١
الصيغة الجاهزة في «سورة التوبة» ٥٤
الشراء بثمن قليل ٦٠
المتقون في جنات ٦٢

المحافظة على تراث الأسلاف: ملة إبراهيم حنيفاً ٦٥
العلاقة بين النبي محمد والنبي إبراهيم ٦٦
دلالة الالتزام بالحج والختان ٦٩

تشخيص المعاني ٧٥
آدم والأدمة ٧٥
إدريس والدراسة ٧٧
لوط والإلواط ٨٠

لهجة المخاصمة: الذم/ المدح ٨٩
الجدل والمخاصمة ٩٣
التحدي بالقرآن ٩٥
العنف الحسي في مشاهد العقاب والثواب ٩٦

التوازن مع الحاضر ٩٩
نسيان أجزاء من الماضي ١٠٣
صورة النبي نوح بين القرآن والتوراة ١٠٤

من الوحي إلى الناس، ومن الناس إلى الوحي ١١٥
لسان القوم ١١٥
الوحي والواقع ١١٦

المكي والمدني ١٢١

قوة الكلمة في المجتمع الشفاهي ١٢٥

اسم الله الأعظم ١٢٧

مفهوم كلام الله ١٢٨

الموجودات كلمات ١٢٩

الإيجاد بالكلام ١٣٠

التلاوة ١٣١

التوحُّد بالقرآن ١٣٣

مستوى المخاطَب ١٣٣

مستوى موضوع الخطاب ١٣٥

المصادر والمراجع ١٣٧

المقدمة

درست الإنثروبولوجيا المجتمعات البدائية، وحللت العلاقة بين طريقة اكتساب المعرفة ونمطية التفكير فيها، وهي تقارن بتلك المجتمعات، المجتمعَ الحديثَ الذي امتلك وسائل أخرى، غير المشافهة، لاكتساب معارفه، ومن ثم لنشوء نمطية من التفكير، تختلف عما هي عليه عند البدائيين. ومن هنا ظهرت أبحاث تختص بدراسة أنماط التفكير في المجتمعات المختلفة، وتحاول الوصول إلى توصيف «العقل» تبعاً لمخرجات ثقافته، فصنَّفته على صنفين: عقل شفاهي، وعقل كتابي، الأول يعتمد في معرفته على السمع، والثاني يعتمد على البصر. وعلى مراعاة الفروق بين السمعي والبصري (الشفاهي والمكتوب) قامت بعض أساسيات «النظرية الشفاهية»، فضلاً عن دراسة المعرفة المكتسبة بالسمع، والمعرفة المكتسبة بالنظر. يقول أونج، وهو أحد المشتغلين بهذه النظرية: لقد كان السمع، وليس النظر. هو المهيمن على العالم الفكري القديم، بطرق لها دلالتها، واستمر ذلك وقتاً طويلاً، حتى بعد أن تم استيعاب الكتابة استيعاباً عميقاً[1].

إن للكلام الشفاهي آليات يعمل من خلالها، أوضحها حضور المتكلم وحضور السامع معاً، وهو (= الكلام الشفاهي) يتشكل، من خلال قابلية الصوت والنطق والأداء على التأثير المباشر في السامع، كما أن للكلمة المنطوقة قوة خاصة، ليست للكلمة المكتوبة، تتجلى في استحواذها على إحساس السامع،

(١) أونج، الشفاهية: ٢١٩.

وإثارتها دلالات خاصة، ليست الدلالاتِ المعهودة من مدلولاتها، بل من قوة الصوت، وهو يعبّر ويرمز ويشير. كما أن الكلمة المنطوقة، بعبارة أونج، لها حضور وحياة، وسط كل العوالم الرائعة التي تتيحها الكتابة، وذلك لأن كل النصوص المكتوبة مضطرة إلى الارتباط بعالم الصوت؛ الموطن الطبيعي للغة(٢). في توظيف هذه الأفكار، حاول البحث مقاربة الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، حيث كانت الشفاهية سمة الثقافة التي ظهر فيها القرآن، فشكّل منها مستويات ثقافية اجتماعية ما زالت، الى الزمن الحاضر، حاضنة لأفكار وتوجهات فاعلة مؤثرة، في آليات التفكير، وفي منتجاته.

وعندما نعود قليلاً الى الماضي، نجد أن الاهتمام البالغ انصب على القرآن، وهو «مصحف مجموع بين دفتين»، واستأثر بجهود المسلمين، وهم يقرأون «الكتاب المعجز»، فهماً وحفظاً وعبادة، وتندر مقاربة القرآن، وهو «صوت إلهي منطوق»، أدّاه الرسول محمد (ص) للناس، وقد كان القرآن وقت نزوله، وما زال، يأخذ بالألباب من خلاله صوته، ويمسُّ شغاف القلوب من خلال جرسه، وكان ذلك باعثاً للكثير من الناس على الإيمان به، والتصديق بما حواه، قبل أن يتلقوه مكتوباً.

ومع تدوين القرآن وتطاول الزمن، انعطف الاهتمام إلى قراءة القرآن، وهو مكتوب، ومقاربته بالنظر إلى حروف كلماته. وعلى الرغم من تواصل التحفيظ بالسماع، والأخذ من أفواه المجيدين من القرَّاء، إلا أن الأساس الذي يستند إليه الحافظون الجدد، وقبلهم القرَّاء، هو قراءة النص المكتوب، فتنوسي القرآن، وهو صوت، أو بعبارة أصح، غفل الدارسون عن الأثر الكبير الذي كان يحدثه الصوت الإلهي وما زال، في نفوس سامعيه، وغفلوا، كذلك، عن دراسة البيئة الأمية التي احتضنته، فتوجهت الدراسات وجهات أخرى، ولم يحظَ «كلام الله» بالوقفات التحليلية التي يستحقها، وهو يغيّر ديانة العرب من التشتت إلى الوحدة، ويطوّر حالتهم من الأمية إلى الكتابة، أو من البداوة إلى التحضر.

(٢) أونج، الشفاهية: ٥٥.

لقد جعل «الكلام» الناس يتخلون عن معتقداتهم وتصوراتهم، ويبدلّون بها معتقدات أخرى وتصورات أخرى. فكيف تسنّى للكلام، وهو صوت سرعان ما يتلاشى في الهواء، أن يؤثّر في عقيدة الناس، فيستحوذ عليها وينتجها بالشكل الذي يريد؟ وما هي المرتكزات الثقافية التي استند إليها الكلام، ليكون مقبولاً يسمعه أهل الأرض، وهم يتخيّلون أنه نازل من السماء؟ وما علاقة الكلمة المنطوقة بفكر الأميين؟ أيكون لها وقع وتأثير أشد مما للكلمة المكتوبة في فكر الكتابيين (الذين أخذوا معارفهم بالقراءة)؟ هذه الأسئلة وغيرها، تنطرح أمام الباحث، وهو يركز تفكيره في كون القرآن، في الأصل، كلاماً سمعه النبي محمد (ص) وحياً، وتكلم به، فأبلغه إلى السامعين، على أنه كلام اللّه نفسه.

الشفاهية والأديان

الوحي الكلامي

تقوم فكرة الدين على مسوّغ معرفي، ينتجها ضمن ثقافة خاصة، ويؤيدها بالاستمرار معها، ذلك المسوغ هو «الوحي»، علامة الاتصال وتعاطي المعرفة الخاصة (العلم اللدني)، بين الإله الموحي، والإنسان الموحى إليه. إن مستوى الموحي يختلف بالضرورة عن مستوى الموحى إليه، فتنشأ بينهما ثنائيات تستند إلى التضاد: سيد/ عبد، خالق/ مخلوق، حي/ ميت. . . إلخ. لذا، ستكون شفرة الاتصال بينهما من طراز خاص (إشارة سريعة خفية)[٣].

وكيفما تفرعت دلالة «الوحي» فإنَّ لها أصلاً من الكلام، سواء كان منطوقاً أم مكتوباً، بل إن تأويل «الوحي» يُرجعه إلى طبيعته الأولى (الكلمة الإلهية التي تُلقى على أنبيائه وأوليائه)[٤]، وإن الأنبياء يعتمدون على السماع، ذلك أن الرؤية (النظر) بالنسبة إليهم، هي النتيجة، وليست السبب أو العلة، وأن هذه الحالة مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة، قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة[٥].

تمارس الكلمة «الإلهية» سلطتها من منطلقين:

الأول: فيزيقي (طبيعي)، حيث تؤثر على السمع بالصوت، كما تؤثر السكين

(٣) الصالح، مباحث في علوم القرآن: ٢٣.
(٤) الراغب، المفردات: وحي.
(٥) أركون، تاريخية الفكر العربي: ٣٨.

على الجلد. ومعنى «الكلم» جاء من التأثير المدرَك بإحدى الحاستين، كما تقضي بذلك اللغة، ومنه «الكلام» المدرَك بحاسة السمع، ومنه أيضا، «الكلم» المدرَك بحاسة البصر. وكلّمته: جرحته جراحةً بان تأثيرها. وجرح اللسان كجرح اليد[٦].

الثاني: ميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة)، حيث ترتبط الكلمة بالمقدَّس ارتباطاً خاصاً، أي ترتبط بالاهتمامات النهائية للوجود. وفي معظم الأديان، تتجلى وظيفتها في الحياة الطقسية والتعبدية، وقد أفادت كل التقاليد الدينية من الكلمة المنطوقة، قبل أن تستوعب في (نصوص) مثل: كتب الفيدا والتوراة والإنجيل والقرآن[٧].

أي إن الرسالات التي نقلها الأنبياء، كانت في البدء عبارات شفهية، سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب، من قبل الحواريين في حالة الإنجيل خاصةً، وهؤلاء مارسوا دورهم في ما بعد، بوصفهم شهوداً ناقلين ما سمعوه ورأوه[٨]، وفي حالة القرآن يمثل الرسول محمد (ص) وسيطاً ناقلاً بأمانة، ما يلقيه إليه ملك الوحي، جبريل، داخل التصور القرآني لظاهرة الوحي، فيندرج بوصفه نموذجاً من ثلاثة نماذج للوحي الكلامي الإلهي، موجودة في الآية الآتية: ﴿وما كان لبشرٍ أن يكلّمه اللّه إلا وحياً، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم﴾ (الشورى: ٥١).

وقد فهم الناس، من ناحيتهم، الطبيعة الكلامية للوحي، ففسروا الآية المذكورة من خلال ذلك الفهم، فأجمعوا على أنّ اللّه لا يكلّم أي بشر من بني آدم إلا بالوحي، وأنَّ هذا الوحي يكون بالإلهام (إلقاء الكلام في الروع، في الروح)، أو يكون من وراء حجاب، بحيث يسمع النبي كلام الرب، ولا يراه، أو يكون بوساطة ملك من الملائكة، ينقل إلى الموحى إليه ما يشاء الرب أن يقول[٩].

---

(٦) الراغب، **المفردات**: كلم.

(٧) أونج، **الشفاهية**: ١٥٢، ٣٠٧.

(٨) أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**: ٨١.

(٩) الطبري، **جامع البيان** ٢٥: ٢٨؛ الطبرسي، **مجمع البيان** ٩: ٤٩.

إن الأديان تصّور الإله، وهو يتكلم مع من يصطفيه نبياً أو رسولاً، وبغض النظر عن طريقة الإيحاء، فهو يتكلم ولا يكتب؛ أي إنه يقول فيسمع الآخر كلامه، لا يكتب فيقرأ الآخر كتابته. وتصور الأديان كذلك، الوسيط (الرسول) وهو يتكلم أيضاً، ينطق بالوحي، فيوضح للناس ما أراد الرب. إنه ينقل إليهم كلام الله، كما سمعه أو كما أوحي إليه، وهم يسمعون منه ذلك. وبغض النظر أيضاً، عن معرفة الرسول الكتابة والقراءة، أو جهله بهما، فإنَّه في كل الأحوال، لا يكتب إليهم رسائل، بل ينقل إليهم تعليمات الرب شفاهاً، وهكذا يتكلم الرب في التوراة:

«وقال الله ليكن نور فكان نور.

وقال الله ليكن جلد في وسط المياه.

وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء...»[١٠]

ويصبح يسوع المسيح كلمةً من الله: ﴿اذ قالت الملائكة يا مريم إنَّ الله يبشرك بكلمة منه...﴾ (آل عمران: ٥)[١١]، وتصبح آية النبي محمد (ص) كلاماً من الله- (القرآن كلام الله)، وفي هذا يقول النبي: (ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي من الآيات ما مثله أمن عليه البشر، وإنَّما كان الذي أوتيته وحياً، أوحاه الله اليّ)[١٢].

الترتيل الديني

وإذا كان من طبيعة الصوت التلاشي في الفراغ، فقد حرص الناس على إحياء الصوت الإلهي في الكلمة الإلهية إحياءً يجعله حركةً في الزمن، مستمرة، طويلة، دائمة، تسافر في أعماقهم، فتوقد شعلة العاطفة. ومن هنا نشأت التراتيل الدينية، التي تعيد نشاط الصوت الإلهي، أو من هنا ينشأ الغناء الديني، وهو يقوم على تأجيج المقدّس. كان الكتاب المقدّس عند اليهود يُغنَّى، وقد غنَّى بنو إسرائيل

(١٠) «سفر التكوين»: ١/ ٣، ٦، ٩.

(١١) الطبري، **جامع البيان** ٣: ١٨٤.

(١٢) العسقلاني، **فتح الباري** ٩: ٣.

كثيراً، وكانوا يحسنون الغناء. وكان الكتاب المقدَّس في المسيحية يُقرأ بصوت عالٍ في أثناء الصلوات الشعائرية[١٣].

وكان رجال الدين، ولا سيما الرهبان منهم، يقومون بالفروض الدينية فرادى وجماعةً، فيرتّلون المزامير والأدعية بنغمات وألحان شجية، وقد عُرف ترتيل القسيسين بـ «الهينم» في حالة النغم بخفوت الصوت، وإذا طرّب القسّ في صوته قيل لذلك «الزمزمة»، أمّا إذا تغنى، فيقال لذلك «الشمعلة». وقد قيل للمتغني في تلاوة الزبور «المتشمعل». وورد قولهم «شمعلة اليهود» أي قراءتهم إذا اجتمعوا. وأمّا إذا أطلق القس صوته بالدعاء، فيقال لذلك «الجأر». وكذلك أطلقت كلمة «لحون» على ترتيل أهل الكتاب لكتبهم المقدَّسة، فقد كانوا يقرأون التوراة والإنجيل في المحافل باللحن[١٤].

وكان الرسول (ص) يقول: «من لم يتغنَّ بالقرآن، فليس منّا»[١٥]، وقد تغنّى هو بالقرآن، إذ إن اللّه قد أذن له بذلك. وعن أبي هريرة أن الرسول قال: ما أذن اللّه بشيء ما أذن لنبي يتغنّى بالقرآن[١٦]. وكان يقرأ أحياناً، وهو على ناقته، قراءةً ليّنة، وهو يرجّع[١٧]. وكان القرآن ملائماً لأن يُتغنى به، إذ كثرت فواصله (الكلمات في نهاية الآيات) المبيّنة على حروف المد واللين، وحكمة تلك الكثرة التمكّن من «التطريب» بذلك[١٨].

إن اقتران الترتيل أو التغنّي بالكلمة الإلهية يعود بنا إلى الطبيعة الشفاهية للوحي، فيذكّر الترتيل بالصوت المقدَّس الذي جاء من العالم الآخر؛ العالم الغيبي الذي لا نعرف عنه شيئاً، سوى ما يخبرنا به هو، من خلال وحي يتكلم به.

---

(١٣) أونج، **الشفاهية**: ١٥٣.
(١٤) جواد علي، **المفصل** ٦: ٦٧٥.
(١٥) الطبرسي، **مجمع البيان** ١: ١٦.
(١٦) القسطلاني، **إرشاد الساري** ٧: ٤٧٠.
(١٧) المصدر نفسه ٧: ٤٨٠.
(١٨) الزركشي، **البرهان** ١: ٦٨.

الثقافة العربية الجاهلية

يبدو أننا غير ملزمين، أمام هذا العنوان، بتفصيل موضوع، صارت نتائج البحث فيه كالبديهيات. ومهما حاول بعض الباحثين التنقيب عن طرائق المعلومات، التي توصل العرب الجاهليين بمراكز الحضارة الأجنبية المعروفة آنذاك، فإنَّهم يؤكدون على أننا يجب ألاّ نبالغ في حجم المعلومات السائدة في العصر الجاهلي، فقد كان العرب فيه في طور السذاجة البدوية، حيث تشيع ضروب أولية من المعرفة، تقوم على التجربة الناقصة، ولا تؤسَّس على قاعدة، ولا على نظرية، فهم، في جمهورهم، بدو.

ولفظة «بدو» تشير إلى مستوى تفكيرهم، فهي تعني الظهور والبيان، و«البادية» مكان يعرض ما فيه(19). فليس في تفكيرهم شيء عميق، بل كل شيء فيه ظاهر مكشوف، ولا شك في أن يكون التسبيب العقلي عندهم ضعيفاً، فهم لا يحسنون ربط المسببات بأسبابها ربطاً محكماً، وهذا طبيعي، فقد كانوا في طور البداوة، لا يفهمون الارتباط بين العلة والمعلول، ولا يتعمقون في بحث الأشياء، إنَّما كانوا ينظرون إليها نظراً عابراً(20). ومن هنا قيل: إن القرآن أقسم كثيراً بالضحى والليل والتين والزيتون وطور سنين، ولا ريب في أن القسَم بالأشياء الحسّية يدل على مراعاة القرآن للبيئة الطبيعية والاجتماعية، لأن القوم كانوا أميين، لا تعدو مداركهم حدود الحسّيات(21).

وإذا كان هذا الرأي يرصد حالة العرب في أثناء نزول القرآن، فإنَّه يشير إلى استمرارية السذاجة البدوية إلى مراحل لاحقة، وبقاء النمط الأمي الشفاهي فاعلاً في بيئة الوحي القرآني. المهم هنا أن نشير إلى أن حظ العرب الجاهليين من المعارف والعلوم، لم يكن أحسن حالاً من حظهم في مجال السياسة والاجتماع، وذلك لشيوع الأمية والجهل بينهم، ولضيق سبل العيش، ولشظف الحياة،

---

(19) الراغب، **المفردات**: بدا.

(20) ضيف، **العصر الجاهلي**: 85.

(21) الزرقاني، **مناهل العرفان**: 220.

ولبعدهم عن مراكز الحضارة والثقافة، إلا بعض ما توصلوا إليه، وعرفوه بداهةً، وبطريق التجربة والملاحظة من أساليب نظم الشعر والخطابة، والكهانة والعرافة والقيافة، وعلم الأنساب وعلم النجوم والأنواء[٢٢].

على المستوى اللغوي

المستوى اللغوي يعيننا على استشراف ملامح العقلية التي أنتجت ثقافة الجاهلين. ينقل الزركشي أنَّ للشيء في الوجود أربع مراتب: الأولى حقيقته في نفسه، والثانية مثاله في الذهن، والثالثة اللفظ الدال على المثال الذهني والخارجي، والرابعة الكتابة الدالة على اللفظ[٢٣].

لنتوقف قليلاً عند المراتب الثلاث الأُولى، لنفهم من خلالها آلية تفكير الأعرابي البدوي، قيل لأبي الدقيش الكلابي: لِمَ تسمُّون أبناءكم بشرِّ الأسماء نحو: كلب وذئب، وتسمون عبيدكم بأحسن الأسماء نحو: مرزوق ورباح؟ قال: إنَّما نسمّي أبناءنا لأعدائنا، وعبيدنا لأنفسنا[٢٤].

لقد اعتقد هذا الأعرابي أن الاسم هو المسمّى، ووحّد بين الدال والمدلول، ففهمهما على أنهما شيء واحد، فصار اللفظ عنده هو حقيقة الشيء، جاهلاً أن اللفظ لا يشير إلى الشيء مباشرة، بل يحيل إلى المفهوم الذهني. ولم يكن هذا الأعرابي بدعاً، فقد اعتُمدت الآلية ذاتها في مفردات لغوية أخرى. والعرب تسمّي اللديغ (الملدوغ) سليماً، والأعمى بصيراً، والصحراء المهلكة مفازة، بحسب نظام يجعل الدال مدلولاً، ويرى في الكلمة قوة الشيء نفسه، أو ضعف الشيء نفسه، بمعنى أنه ينقل ماهية الشيء إلى الكلمة (الرمز) ويراها تفعل فعله، وتتصف بصفاته، ومن ثم فإنَّ التعامل داخل ذلك النظام، يكون مع الشيء نفسه.

وزعم قوم أن العرب العاربة لم تعرف هذه الحروف بأسمائها، وأنها لم تعرف نحواً ولا إعراباً ولا رفعاً ولا نصباً ولا همزاً. قالوا: والدليل على ذلك ما

---

(٢٢) شامي، الشرك الجاهلي: ١٦.

(٢٣) الزركشي، البرهان ١: ٣٧٧.

(٢٤) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٣١٢.

حكاه بعضهم عن بعض الأعراب، أنه قيل له: أتهمز «إسرائيل»؟. فقال: إني إذاً، لرجل سوء، وإنَّما قال ذلك، لأنه لم يعرف من الهمز إلا الضغط والعصر. وقيل لآخر: أتجرّ «فلسطين»؟ فقال: إني إذاً، لقوي[٢٥]. وقد تسرّب هذا النظام إلى عصر الإسلام وظهر في مسارب عديدة مما سنلمُّ به لاحقاً.

تشير الحكاية التي أوردها ابن فارس إلى أمية الجاهليين، وليس من الطبيعي أن تنتشر قواعد النحو، وهي مؤسَّسة على فلسفة، في عصر لم يعرف من الفلسفة، بوصفها نظراً عقلياً مسبباً، شيئاً، وفي مجتمع تسوده الأمية، وتنطبع على جبهته. والأمية، وقد تضاربت الآراء في دلالتها، لا تخرج عن الغفلة والجهالة، وسواء أكانت من الجهل بالكتابة والقِراءة، أم من الجهل بالكتب السماوية، فهي تنبع من قلة المعرفة[٢٦]. ولم يجرؤ المسلمون على نعت النبي إلاّ بأنه منسوب إلى الأمة التي لا تكتب، وقد قال النبي نفسه: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب»[٢٧].

فالأمية، بهذا المعنى، ستشكل ثقافة تنتمي إلى القول، إلى الصوت، وستشيع فيها مفاهيم شفاهية، لا تعتمد على الكتابة. وهكذا سيكون «اللفظ» أفضل من الخط، لأن آلة اللفظ طبيعية، وهي اللسان، في حين سيكون الخط (الكتابة) أدنى مرتبة، لأنه يعتمد على دليل صناعي، وآلته صناعية، وهي القلم[٢٨]، وذلك كله في بيئة بدوية أمية، بعيدة عن الكتابة ومستلزماتها، قريبة من التشافه والسماع.

واستمرت الأمية إلى عصر الإسلام، وقد ألمح النبي (ص) في حديثه المذكور آنفاً إلى ذلك، فكان السؤال عن بدء الكتابة طبيعياً، لأنها شيء طارئ جديد على مجتمع الأميين، بمعنى أن الكتابة لم تكن تاريخاً موغلاً في ماضيه، كانت الكتابة حاضراً بين أيديهم، ولذلك قال الشعبي: سألت المهاجرين (أهل

(٢٥) الزركشي، **البرهان** ١: ٣٧٨.
(٢٦) الراغب، **المفردات**: أم.
(٢٧) الطبري، **جامع البيان** ١: ٢٩٦.
(٢٨) الكاتب، **مواد البيان**: ٣٣.

مكة): من أين تعلمتم الكتابة؟ فقالوا: من أهل الأنبار. ثم إنهم، من أجل التدقيق في أولية الكتابة، يشيرون إلى أن بشر بن عبد الملك علّمه أهل الأنبار الكتابة، وخرج إلى مكة، فتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية، فعلّم سفيان بن حرب ومعاوية[29].

ونستدل مما رواه البلاذري أنه كان بقريش، عند ظهور الإسلام، سبعة عشر رجلاً يحسُنون الكتابة، منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وأبو عبيدة الجراح وطلحة بن عبيد الله ويزيد بن أبي سفيان. كما نستدل منه أيضاً أنه كان، من النساء العارفات بالكتابة، حفصة وأم كلثوم من زوجات النبي، والشفاء بنت عبد الله العدوية، وأن فئة قليلة من الأوس والخزرج، كانت تعرف الكتابة في الجاهلية القريبة من الإسلام، تعلمتها من بعض اليهود[30].

وهكذا، صار من المعروف أن الأمة العربية كانت موسومة بالأمية، مشهورة بها، لا تدري ما الكتابة ولا الخط، وجاء الوحي يتحدث عن أميتها هذه في قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ (الجمعة: ٢).

وقد دخل النبي محمد (ص) المدينة، وفيها يهودي يعلم الصبيان الكتابة[31]: لقد امتزج، من منطوق الآية المذكورة، كفر العرب الأميين وشركهم بقلة معرفتهم وغفلتهم، فكانوا في «ضلال مبين». ومن معاني الضلال: السهو والنسيان والعدول عن المنهج عمداً كان أو سهواً[32]، فيكون القرآن قد أشار إلى ملامح من أميتهم، أو إلى معالم من الشفاهية التي كانت تَسِمُ العصر (السهو والنسيان) لأنهم كانوا لا يقدرون على الخط الذي يثبّت المعرفة ويحصرها في مكان، ويُبقيها، بخلاف اللفظ الذي تنتهي المعرفة بتلاشيه في الهواء.

لنلقِ نظرة أخرى إلى المستوى اللغوي: كانت اللغة العربية في العصر

---

(٢٩) السجستاني، المصاحف: ٩، ١٠.
(٣٠) أمين، فجر الإسلام: ١٤١.
(٣١) الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٦١.
(٣٢) الراغب، المفردات: ضل.

الجاهلي مرآة تعكس أمامنا ملامح الشفاهية التي تشكلت بفعل الأمية، ففي بيئة الأميين لا تكاد تتميز معالم الكلمات، وحدودها تميزها بين القارئين الكاتبين، وذلك لأن القارئ، حين يسمع كلمة من الكلمات، تنطبع في ذهنه صورتان لها، إحداهما سمعية منطوقة، والأخرى بصرية مكتوبة، فيربط بين هذه وتلك ربطاً وثيقاً. فالكتابة للصورة السمعية بمثابة القيود والأغلال، تمنع الكلمة من الاختلاط أو الامتزاج بكلمة أخرى سابقة أو لاحقة، أمّا الأمي فلا يكاد يدرك اللغة إلا في شكل عبارات وجمل، لا انفصام بين أجزائها(٣٣).

وقد انعكس هذا بدوره على كلام العرب، ولا سيما الفن القولي من الشعر والنثر عندهم. فنحن نكاد نلمس انفتاح كلامهم وتفكيرهم، وقد قدّم الجاحظ صورة واضحة لمنحى كلامهم وتفكيرهم، فقال:

وكل شيء للعرب فإنّما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر، ولا استعانة، بل هو أن يصرف (المتكلم أو الشاعر) وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة، أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه، ولا يدرّسه أحداً من ولده، وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون(٣٤).

ولتحليل النص، وقراءة مضمونه، نقف أمام النقاط الآتية:

١ ـ في كون البديهة والارتجال كالإلهام، نفذ الجاحظ من خلال المشبَّه به (الإلهام) إلى بيان المصدر المعرفي للكلام عند العرب. والإلهام هو الإلقاء في الروع، حيث تنصبُّ المعلومات في ذهن الملهَم أو قلبه بحسب الاصطلاح القديم، انصباباً، لا تتحدد كميته ولا نوعيته. إنه الانفتاح على «كنز» المعرفة، والاتصال بكل طرقها. وإذا اتضح الإلهام اتضح كذلك ما أراده الجاحظ من

---

(٣٣) أنيس، دلالة الألفاظ: ١٩٧.

(٣٤) الجاحظ، البيان والتبيين ٣: ٢٨ ـ ٢٩.

البديهة والارتجال. فالبديهة الفجأة، وهي تعتمد على السرعة، والارتجال هو القول، لا عن تهيؤ ولا استعداد، هو قول الفطرة والسجيّة الأولى. تجتمع إذاً، السرعة والفطرة لتكونا ملمحاً من السذاجة البدوية، حيث لا روية في التفكير، ولا تريث في القول.

٢ ـ وتنعدم على وفق السذاجة البدوية، أية أمارات للتفكير العميق الذي يربط الأسباب بالمسببات، أو الظاهر بالباطن. فليس هناك صراع يعتمل داخل الفكر، وليس هناك جدل متبادل بين قطبين، وليس هناك سعة في عملية التفكير أو عمق.

٣ ـ هناك قوالب جاهزة، أو صيغ جاهزة تُملأ بالكلام. وهذه الصيغ معروفة شائعة، نشأت من قبل، جرّاء مناسبات سابقة مختلفة، كرجز الفرسان عند المعارك، أو غناء الأعرابي عندما يستخرج الماء من بئر، أو حدائه على بعير، يشق به صحراء قاحلة، أو كلامه في الخصومات. . . إلى آخر هذه المناسبات التي ارتبط بها نوع خاص من الكلام.

٤ ـ المهم في الفن القولي، هو التوصل إلى الصيغ الجاهزة. فإذا ما استطاع المتكلّم أن يكتشف صيغة جاهزة، فستأتيه المعاني والألفاظ سويةً، وهي سهلة ميسورة، وذلك لأنه سيعيد صيغة قد جُهِّزت مسبقاً، ويفيد من معانيها وألفاظها.

٥ ـ سينتهي الكلام بعد إلقائه، سيضيع الصوت في الهواء، إذ ليست الغاية منه إلا اللفظ (رمي الشيء من الفم) من دون أن يكتبه، أو أن يأخذه عنه أحد.

إن فنّ الشاعر الجاهلي (الأمي عامةً) يقوم على وحدة العبارة ذات المعنى التام، لا وحدة الكلمة. وإن الكلمة المفردة لا أثر لها في عمله، ولا وجود لها في ذهنه، فهو يفهم اللغة على أنها كلام متصل، يتكون من عبارات وجمل، لا من ألفاظ وكلمات مفردة، لكل منها كيان مستقل.

وبهذا، يُفهم الشعر الجاهلي على أنه فن يقوم على معرفة أكبر عدد ممكن من المعاني والصور والتشابيه، ومن التعابير والتراكيب أو الصيغ، ومن الإيقاعات والأنغام، ومن المواضيع والمواقف والأحداث لدى الشعراء السابقين،

والمعاصرين أيضاً، ثم القدرة على استعمالها في مواضع من القصيدة، ومن البيت أحياناً[٣٥].

ظاهرة الكهانة

لقد أفادتنا إطلالة سريعة على اللغة الجاهلية في أن نتبين أن هناك صيغاً جاهزة في المرويات الشفاهية، يستند إليها المتكلم (الشاعر)، فيبدو كلامه كأنه إلهام. والإلهام يكون، حين يتصل المتكلم بعالم آخر وراء العالم الطبيعي. والإلهام بمعناه الديني، ينشأ في مجتمع أمي، يلبّي حاجة العقل البدائي، ويجيب عن أسئلة، بنسق يتفق ومستوى تفكيره، ومن هنا نشأت «الكهانة» عند العرب، لتخبرهم بأمور غيبية بواسطة استراق الشياطين السمع من السماء، وإلقاء ما يستمعون إليه من الغيبيات إليهم. وقد كان في العرب قبل البعثة المحمدية عدة كهنة، يعتمد العربُ كلامهم، ويرجعون إلى حكمهم في ما يخبرون به[٣٦].

تمثل الحاجة إلى الكهانة مستوى آخر من العقل الشفاهي الأمي الذي كان عليه العرب الجاهليون. فمع انعدام النظرة العلمية الموضوعية، ينشأ التفكير الخرافي وينشط بتقديم حلول خيالية لكل المشكلات الميتافيزيقية. ونلحظ هنا ارتباط الخرافة بالميتافيزيقا في المرحلة البدائية، أو البدوية من عمر الثقافة العربية. فالعربي في البادية يؤمن بوجود قوى خفية روحية كامنة، مؤثرة في العالم والإنسان، وهي تتمثل في بعض الحيوانات والطيور والنباتات والجماد، وفي بعض مظاهر الطبيعة المحيطة به كالكواكب، فكان أن ربط بين هذه الكائنات والموجودات والظواهر الطبيعية من جهة، والقوى الخفية من جهة أخرى، وأخذ بتقديسها، لأنه يجهل أسرارها، أو بلغتنا المعاصرة، يجهل القوانين التي تسير بموجبها، والمادة التي تكونت منها، وأهميتها في تسلسل الوجود. ثم تطورت وثنية العربي إلى عبادة قطع الصخور التي يستحسن مظهرها وهيئتها، ومعظمها

---

(٣٥) الزبيدي، **مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي**: ٧٩، ٨٠.

(٣٦) القلقشندي، **صبح الأعشى** ١: ٤٥٤.

كان أبيض اللون، له علاقة ما بالغنم والإبل ولبنَيها[٣٧].

وقد تولى الكهنة الخدمة في بيوت الأصنام والأوثان، وكانت لهم قداسة دينية، تنطلق من زعمهم أنهم يطّلعون على الغيب، ويعرفون ما يأتي به الغد، فكانوا يعتقدون أنهم يوحى إليهم. وكان الكهنة، بدورهم، يسجعون في كلامهم الموحى به. وقد اختلط الأمر على بعض قريش في أول نزول القرآن، فقرنوا القرآن بسجع كهنتهم، فرد القرآن عليهم: ﴿ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون﴾ (الحاقة: ٤٢)[٣٨].

وظل الأمر مختلطاً على مستوى تقعيد الإعجاز القرآني، بين العلماء الذين تصدوا لبلاغة القرآن، واستمر الجدل بينهم حول ثنائية السجع/الفاصلة، وها هم في القرون المتأخرة، يقابلون بين السجع والفاصلة القرآنية، ومنطلق الجدل أن الاثنين (السجع والفاصلة) ترديدُ أصوات متماثلة في مقاطع الكلام. ولما كان «الترديد» موجوداً في سجع الحمام، فقد أبعدوا القرآن عنه، وفصلوا بين السجع والفاصلة، كما لم يجرؤ أحد من العلماء على معاينة سجع الكهان ومقارنته بالقرآن، ولاسيما أن القرآن نفسه نفى أن يكون قولَ كاهن، أي سجعاً.. وأياً تكن وجهة النظر في دراسة السجع والفاصلة، فإنَّ فيهما بُعداً عقائدياً، يفرق بين القرآن (كلام الله)، وسجع الكهان الذين يزعمون أنهم يعرفون الغيب، واعتقد الناس أن الشياطين هي التي تُطلع الكاهن على الغيب، أي أن الشيطان هو الموحي إلى الكهنة، في حين أن الموحي في القرآن هو الله.

ولربط ظاهرة الكهانة بظاهرة الشعر ضمن العقلية الجاهلية، لا بد من الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: إن كلتا الظاهرتين تُنتج شكلاً كلامياً، يعتمد على عنصر الصوت المتمثل في السجعة والقافية ثم الإيقاع.

---

(٣٧) سالم، **تاريخ العرب في العصر الجاهلي**: ٤٦٠.

(٣٨) ضيف، **العصر الجاهلي**: ٤٢١.

الثانية: إن كلتيهما تصدر عن غيب، أو عن كائن ميتافيزيقي، هو «الرئي» مع الكاهن، وهو شيطان الشعر مع الشاعر.

وتبدو الظاهرتان تنويعاً على عقل أمي، إذ هما تنقلان صورة ذات وجهين من تفكير بدائي، يمتزج فيه الصوت والمتكلم أو السجع والشيطان.

أوابد العرب

لمعاينة بعض منتجات العقل الشفاهي العربي، نفيد من نص للقلقشندي[٣٩]، رصد فيه جوانب من الثقافة العربية الجاهلية، قال في «أوابد العرب»: هي أمور كانت العرب عليها في الجاهلية، بعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخرافات. القلقشندي هنا، يضع يده على محاور مهمة في ثقافة العرب، ونحن نرتب ما ذكره على الوجه الآتي:

المحور الأول: الديني؛

ومنه الكهانة، وكان موضوعها الإخبار عن أمور غيبية بواسطة استراق الشياطين للسمع من السماء، وإلقاء ما يسمعونه من المغيبات إلى الناس، وقد سبق أن بينا ارتباط الكهانة بالشعر من خلال الصوت.

ومنه الزجر والطيرة، وهما في معنى واحد، وأصله أن العرب كانوا، إذا أرادوا فعل أمر أو تركه، زجروا الطير حتى يطير، فإن طار يميناً، كان له حكم، وإن طار شمالاً كان له حكم آخر. ومن ثم سميت الطيرة من اسم «الطير»، وهم يعتمدون على الغراب في ذلك، ثم تعدّوه إلى غيره من الحيوان. وقد ربط بعض الباحثين بين هذه الممارسة وعقيدة حلول الأرواح في الطيور، إذ كان من المتعارف عليه عند كثير من الشعوب القديمة، أن بعض فصائل الطيور هي أرواح الموتى، بعد مفارقتها الأجساد، وأنها لذلك، تعي وتفهم، وأن في استطاعة بعض الناس فهم منطقها وكلامها. ومن هنا ظهرت فكرة «منطق الطير». وقد كان النبي

(٣٩) القلقشندي، **صبح الأعشى** ١: ٤٥٤.

سليمان يحادث الطير[٤٠]، وقد وردت قصة سليمان القرآنية بالفكرة نفسها: ﴿وقال يا أيها الناس عُلّمنا منطق الطير وأُتينا من كل شيء...﴾ (النمل: ١٦)، حيث تحادث سليمان فعلاً مع الهدهد.

المحور الثاني: العادات؛

ومنها الأزلام، وقد كانوا إذا أرادوا فعلاً، ولا يدرون ما الأمر فيه، أخذوا أقداحاً مكتوباً عليها: افعل، لا تفعل، نعم، لا، خذ، سر. فإذا أراد أحدهم سفراً مثلاً، أتى سادن الأوثان، فيضرب له بتلك الأقداح ويقول: اللهم إن كان خيراً له فأخرِجْه، فما خرج له، عمل به. ومنها إغلاق الظهر، فقد كان الرجل منهم، إذا بلغت إبله مئة، عمد إلى البعير الذي كملت به المئة، فأغلق ظهره بأن ينزع شيئاً من فقراته، ويعقر سنامه، كي لا يركب، ليعلم أن إبله قد أمات.

المحور الثالث: الخرافات؛

ومنها تصفيق الضال. كان الرجل منهم، إذا ضلَّ في الفلاة، قلب ثيابه، وحبس ناقته وصاح في أذنها، كأنه يومئ إلى إنسان، وصفّق بيديه قائلاً: الوحا، الوحا، النجاء، النجاء. ثم يحرك ناقته. يزعمون أنها تهتدي إلى الطريق. ومنها ضرب الثور لتشرب البقر، كانوا يزعمون أن الجن تركب الثيران، فتصد البقر عن الشرب، فيضربون الثور لتشرب البقر.

القرآن قراءةً عربيةً

أدار الباحثون القدماء والمحدثون حول أسامي القرآن، ولا سيما كلمة «القرآن»، كثيراً من الجدل، فهو مشتق مرةً، وغير مشتق مرة أخرى، وهو بمعنى الجمع والضم، أو بمعنى التلاوة والترديد، وهو عربي أو آرامي، وغير هذا كثير، حتى يبدو أن التسمية قضية بحاجة إلى حكم فصل[٤١]. ولم يصل البحث في دلالة الكلمة إلا حدوداً محاذيةً لأصلها الاشتقاقي. إن القرآن، إذا كان بمعنى

(٤٠) جواد علي، **المفصل** ٦: ٧٨٨.

(٤١) الزركشي، **البرهان** ١: ٢٧٣؛ الصالح، **مباحث في علوم القرآن**: ١٧.

المقروء، يصطدم بكون النبي أمياً، يؤمر بالقراءة في أول الوحي ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾، وإذا كان القرآن بمعنى الجمع، فدلالته تصطدم أيضاً، مع أول الوحي، إذ لا يعقل أن يكون معنى الأمر: اجمع.

إن ما نريد تقديمه وإيضاحه من دلالة «القرآن» أو «اقرأ»، ينبع من تاريخية الوحي نفسه. فالنبي محمد (ص) وُلد في محيط مسيحي يهودي ذي تراث توحيدي[٤٢]، وجاء القرآن يشدد على التوحيد، ويفتح آفاقاً واسعة أمام معرفة اللّه بحكم البنية المباشرة للوحي (كلام اللّه المباشر). فالإسلام ليس عودة إلى اليهودية، حين يتجلى اللّه من خلال الوحي، على الأرض، وليس عودة إلى المسيحية حين يتجلى اللّه في الكلمة[٤٣]. وحين سمّى القرآن نفسه «الكتاب»، فإن لهذه التسمية دلالة ترتبط بالوضع الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد كانت صفة «أهل الكتاب» تُقابل صفة «الأميين» تَقابُلَ التضاد والتناقض، حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود والمسيحيين، بينما تشير الثانية إلى مشركي العرب وعبدة الأوثان. ثم ميَّز الوحي الجديد نفسه من ثقافة «أهل الكتاب»، بأنه كتاب عربي، أو بلسان عربي[٤٤].

كان على القرآن أن يقدِّم إجراءات «قراءته»، وقد قدمها في «علومه» أو موضوعاته بتعبيرنا المعاصر. وسنفيد هنا من شذرات بثها القدماء هنا وهناك، ربما لم يقصدوا إلى ما نقصد، ولكنهم كانوا قريبين بعض القرب منه، حيث ذكروا أن علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام. فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات، ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله، والتذكير فيه الوعد والوعيد، والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن، والأحكام وفيها التكاليف وتبيين المنافع والمضار. وذكروا أن جملة القرآن تشتمل على ثلاثة علوم: علم أسماء اللّه تعالى وصفاته، ثم علم النبوة وبراهينها، ثم علم التكليف. وذكروا أن القرآن

---

(٤٢) للتفصيل انظر أمين، **فجر الإسلام**: ٢٣، ٢٥.
(٤٣) جعيط، **الفتنة**: ٢٤.
(٤٤) أبو زيد، **مفهوم النص**: ٥٣، ٥٤.

يشتمل على ثلاثة أشياء: التوحيد والأخبار والديانات[٤٥].

إذا تجاوزنا عن لفظ «علوم» الذي كانوا يلصقونه بكل ما يتعلق بالقرآن، فإننا سننتهي إلى أنهم يريدون بكل ذلك «موضوعات القرآن»؛ أي الأمور التي تطرق إليها وتناولها بالقراءة، فقدم لها فهماً جديداً، يتطابق مع تاريخية الوحي، وانسجامه في ترتيبه التوحيدي.

فعلى مستوى الزمن قرأ القرآن الماضي (علم النبوة، قصص الأنبياء، الأخبار عن الأمم السابقة، والديانات)، وقرأ الحاضر (الأحكام، التكاليف)، وقرأ المستقبل (التذكير بالوعد بالجنة والوعيد بالنار). وعلى مستوى الإلهي والإنساني قرأ القرآن التوحيد (علم أسماء الله تعالى وصفاته) والتكاليف. إن القرآن بهذا، قراءة جديدة للوجود، تشكّلت في واقع تاريخي، يستمد رؤاه من الله والإنسان، ويقدمها إليهما أيضاً.

عربية القرآن وتسلسل النزول

- وُلد الإسلام على خط التوحيد، واندرج في سياقه، وكان يؤثر في الواقع المحلي من جبهتين: الدين والثقافة، نتحسس ذلك من خلال المقاومة التي أبداها الناس تجاه القرآن، ويمكن أن نلحظ من جانبهم مقاومة دينية في سبيل الشرك (تعدد الآلهة) واحترام الأجداد، وهما أمران انتقدهما القرآن. ويمكن أن نلحظ كذلك، مقاومة ثقافية، لأن الإسلام أراد أن يعطي للشعب العربي كتابه المقدَّس، ونبيه، الذي يعلِّم الناس الدين والأخلاق، ويكون بمقدوره أن يشفع لهم يوم القيامة، وهو ينطق في الأصل عن الوحي الإلهي[٤٦]، وقد تجلت مقاومتهم الثقافية في تكذيب النبي والإعراض عنه ومحاربته.

كان لا بد للإسلام من قاعدة يستند إليها، لكي يقدم رؤيته، تلك الرؤية التي تقدم الإله متوحداً في ذاته، وتصوغ الوحي صياغة أخيرة، وبحسب ما قدمنا، -

(٤٥) الزركشي، البرهان ١: ١٨.

(٤٦) جعيط، الفتنة: ٢١.

تقرأ الوجود قراءة جديدة فكان القرآن عربياً. ومن المستبعد أن يكون القرآن عربياً بمعنى عربية مفرداته وألفاظه، في مقابل أعجمية ألفاظ التوراة والإنجيل. إن عربية القرآن رؤيته التي نسج لحمتها وسداها الواقع التاريخي الذي نبع الوحي منه، رؤيته التي قدمتها ثقافة ذلك الواقع، وتكونت عناصرها من مفاهيمه، لذلك لم يسمّ القرآن نفسه عربياً إلا عندما كان يقدم قراءته العربية، لتكون هويةً له.

لنتابع الوحي حسب نزوله، ونراقب «عربية القرآن»:

ـ أول ذكر لعربية القرآن جاء في «سورة طه»، وهي (تس[*] ٤٢) في تسلسل النزول، وفيها قصة موسى وآدم، وهي تركز على الوعيد؛ وعيد الكافرين: ﴿كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكرا﴾ (طه: ٩٩). ﴿وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا﴾ (طه: ١١٣). أي إن في القرآن قصص من سبق، قصص الأمم السالفة وقد قدّمها بصياغة عربية.

ـ ثم تلاه ما جاء في «سورة الشعراء» (تس ٤٤)، وهو وصف للقرآن: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين. وإنه لفي زبر الأولين﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٦). فالقرآن جاء من الله بوساطة جبريل، جاء بلسان عربي، برؤية عربية، وقد سبق لمحتواه (الكلام الإلهي) أن ورد في الكتب السابقة.

ـ في «سورة يوسف» (تس ٤٩) تكون رؤية القرآن العربي أحسن الرؤى، وهو يسرد قصة يوسف: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون. نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن...﴾ (يوسف: ٢-٣).

ـ في «سورة الزمر» (تس ٥٧) يشتمل القرآن على أنواع مختلفة من الأمثال، والمثل عبارة عن قول في شيء، يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة، ليبين أحدهما الآخر ويصوره[٤٧]. ويشتمل القرآن على الأمثال بهيئة عربية: ﴿ولقد

(*) تس: اختصار لـ «تسلسل».

(٤٧) الراغب، **المفردات**: مثل.

ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون. قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾ (الزمر: ٢٧ ـ ٢٨).

ـ في «سورة فصلت» (تس ٥٩) توضحت آيات الكتاب (الرسالة، الوحي) وانكشفت بوصفه قرآناً عربياً، أي إن طريقة تفصيل آياته وعرض مكوناته، طريقة أو هيئة عربية: ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعقلون﴾ (فصلت: ٣).

ـ في «سورة الشورى» (تس ٦٠): ﴿وكذلك أوحينا اليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها...﴾ (الشورى: ٧).

ـ في «سورة الزخرف» (تس ٦١): ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ (الزخرف: ٣).

ـ في «سورة الأحقاف» (تس ٦٤) لم يكن الرسول إلا واحداً من الرسل، وقد سبقه موسى. والقرآن توثيق لما سبق إلا أنه جاء عربياً: ﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي...﴾ (الأحقاف: ٩). ﴿ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً﴾ (الأحقاف: ١٢).

ـ في «سورة النحل» (تس ٦٩)، عندما اتُّهم الرسول بأنه يأخذ ما يقوله عن إنسان أعجمي، رد التهمة بالتأكيد على عربية القرآن، وأنه ليس من مصدر أجنبي: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنّما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل: ١٠٣).

ـ في «سورة الرعد» (تس ٩٥): ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله مَن ولي ولا واق﴾ (الرعد: ٣٧). والحكم، وهو القضاء، موصوف بالعربي، أي من بيئة العرب، وعلى نهجهم.

نخلص من استعراض ورود «عربية القرآن» في القرآن، إلى أن الوحي أكّد هويته العربية في مراحله الأولى، أي في العهد المكي خاصة، وبلغ سبع مرات، فلما جاء العهد المدني كانت عربية القرآن مسالة مسلّمة؛ ولذلك ذكرها مرة واحدة فقط (في «سورة الرعد»).

لقد ابتدأ الوحي بعربية القرآن وجعلها مبدأ من مبادئه، تناسباً مع تاريخيته،

وانسجاماً مع معطيات الثقافة العربية، وتلاؤماً مع القوم الذين نزل فيهم وخاطبهم. قال ابن خلدون: «وقد واقع الوحي قوماً مهيَّئين له، وأنهم أسرع قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات، وبراءتها من ذمم الأخلاق، إلاّ ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة، المتهيئ لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى».

وكان الوحي أيضاً، يمثل للعرب فرصة للملك، بحسب ابن خلدون أيضاً، والسبب في ذلك «أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين والنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم»[٤٨].

(٤٨) ابن خلدون، المقدمة ٢: ٥١٦.

الآلية الشفاهية

نشأ القرآن من خلال الكلام العربي، فقد سُمعت الكلمة الإلهية عربيةً، أدَّاها رسول عربي إلى مجتمع عربي. وهذا يعني أن القرآن سيتحدد بحدود الكلام العربي، ولو أنه يتميز بخصائص خارقة، تكوِّن الأسلوب المعجز. ويقدم القرآن رؤيته أو قراءته للوجود، من خلال الكلام المنتج بآلية شفاهية، تقتضي التريُّث في التكلم، لكي تصل الرسالة إلى السامعين: ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ (المزمل: ٤). وهو أمر بالتبيين والترسل[1]. ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وذلك لأن تفريق القرآن نجوماً نجوماً، وتباعده في النزول، يساعدان على حفظه[2].

وهذا يشير إلى أن الوحي اعتمد آلية شفاهية، تناسب طبيعة الوحي من جانب، إذ هو كلام في الأصل لا كتاب، وتناسب من جانب آخر، واقع المتلقين الذين اعتمدوا على السماع لا القراءة، في تلقي معارفهم وعلومهم.

وتتجسد الآلية الشفاهية التي اعتمد عليها الوحي في عملية التوصيل (الله يقول والرسول يسمع) بوساطة ملك الوحي أو بالإلهام. ويبرز هنا عنصر التوصيل (الكلام) وطبيعته اللفظية (واللفظ رمي الشيء من الفم)، ولم يكن هناك تثبيت أو تدوين للفظ، إذ لم يكن الله يكتب أو يملي رسالة، ولم يكن الرسول يقرأ. كان إجراء الوحي مشافهة وسماعاً، واللفظ في السيلان لا يلبث إلا ريثما يقرع

(١) الطبري، جامع البيان ٢٩: ٨٠.

(٢) الزركشي، البرهان ١: ٢٣١.

الأسماع ثم ينحل على المكان[٣]، فلا بد من الحفظ والذكر (وهو هيئة للنفس، بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة)[٤]، كي لا يضيع اللفظ بعد سماعه. ولكن الحفظ نفسه كالأمر العارض، والنسيان كالأمر الطبيعي، لما نجده من رجوع الإنسان إليه، عند إهماله ما حفظ[٥]، أي إن الأصل في الوجود هو النسيان، والطارئ هو الحفظ.

وهذا يعني أن الكلام سوف يتأرجح بين النسيان والذكر، بين الأصل والطارئ. بل إن الكلام نفسه، وليد جدلية الذكر/النسيان، وذلك لأن الذكر ينشأ عن النسيان، كما أن النسيان ينشأ عن الذكر نشأة مفارقة مضادة، فأنا أذكر الشيء بعد نسيانه، وأنسى الشيء بعد ذكره. والذكر حفظ للشيء، والنسيان ترك له[٦].

وقد تلازمت جدلية الذكر/النسيان في مواضع كثيرة من القرآن:

﴿ومن أظلم ممن ذُكِّر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه﴾ (الكهف: ٥٧).

﴿يحرِّفون الكلم عن مواضعه ونسوا خطاً مما ذكروا به﴾ (المائدة: ١٣).

﴿فلما نسوا ما ذُكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ (الأنعام: ٤٤).

﴿ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر﴾ (الفرقان: ١٨).

وقد يفعل الشيطانُ النسيانَ فيُنسب إليه:

﴿وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره﴾ (الكهف: ٦٣).

﴿فأنساه الشيطان ذكر ربه﴾ (يوسف: ٤٢).

﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله﴾ (المجادلة: ١٩).

لذلك أُمِر الرسول: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ (الكهف: ٢٤).

---

(٣) الكاتب، **مواد البيان**: ٣٣.
(٤) الراغب، **المفردات**: ذكر.
(٥) الكاتب، **مواد البيان**: ١٣.
(٦) ابن منظور، **لسان العرب**: ذكر، نسي.

لأن الشيطان قد يمارس فعله على الرسول: ﴿وأمّا ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ (الأنعام: ٦٨).

لقد أمر اللّه تعالى النبي محمداً (ص) بقوله: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به...﴾ (القيامة: ١٨)، لأن النبي كان، إذا نزل عليه الوحي من القرآن، حرك به لسانه مخافة أن ينساه[٧]، وهذا طبيعي في البيئة الأمية التي شهدت الوحي. وهو يفصح، في الوقت نفسه، عن آلية الوحي المتمثلة في الإقراء في مقابل النسيان: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ (الأعلى: ٦).

وهنا يخبر اللّه النبي بأن جبريل سيقرأ عليك القرآن بأمرنا فتحفظه، ولا تنساه. قال ابن عباس: كان النبي (ص) إذا نزل عليه جبرائيل بالوحي، يقرأ مخافة أن ينساه، فكان لا يفرغ جبرائيل من آخر الوحي، حتى يتكلم هو بأوله، فلما نزلت هذه الآية لم ينس بعد ذلك شيئاً[٨]. فالكلام إخبار وضمان من اللّه بأن يجعل نبيه، بحيث لا ينسى ما يسمعه من الحق[٩]. وقيل: إن «لا» في الآية ناهية، وإنما وقع الإشباع في السين (إضافة الألف) لتتناسب رؤوس الآيات[١٠]. وعلى التفسير الأخير يكون معنى الكلام النهي عن النسيان بعد حدوثه.

النسيان والإنساء

واستمر نزول الوحي ثلاثاً وعشرين سنة، منذ أن بلغ الرسول أربعين سنة من عمره، إلى أن توفي في السنة الثالثة والستين، ومرت به أحداث عظام، منها صدود قومه عنه وإعراض عشيرته عن دعوته، وحروبه مع المشركين، وتعرّضه للأذى، وتذوقه حلاوة النصر، وإعطاء ربه الكوثرَ له، فلا بد من أن يتذكر بعضاً من الآيات بعد نسيانها، ولابد من أن يعرض له ـ بعد قطعه شوطاً عظيماً متعباً من حياته، قضاه في التبليغ والدعوة والجهاد ـ النسيانُ. ولقد نقل البخاري عن عائشة

(٧) الطبري، **جامع البيان** ٢٩: ١١٧.
(٨) الطبرسي، **مجمع البيان** ١٠: ٦٠٦.
(٩) الراغب، **المفردات**: نسي.
(١٠) القسطلاني، **إرشاد الساري**، ٧: ٤٧٦.

أنها قالت: سمع النبي (ص) رجلاً يقرأ في المسجد، فقال: يرحمه الله لقد أذكرني آية كذا وكذا، كنت أنسيتها[11]. وقد تنازع قارئان بحسب رواية الطبري عند تفسيره الآية: ﴿ما ننسخ من آيةٍ أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...﴾ (البقرة: ١٠٦). تنازعا في نسبة النسيان إلى الرسول أو أنه من الله: عن القاسم، قال: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: ما ننسخ من آية أو «تُنسها». قلت له: فإن سعيد بن المسيب يقرأها «أو ننسها». قال سعد: إن القرآن لم ينزل على المسيب، ولا على آل المسيب. ويورد الطبري أيضاً: أن نبيكم (ص) أُقرئ قرآناً ثم نسيه، وكأنه عنى بـ«أو تنسها» أنت يا محمد[12].

على أن النسيان، إذا كان من الله، فهو الإنساء، وهو حذف الآيات من القلوب بقوى إلهية[13]. وقد أُنسيت آيات من القرآن، وبقي حكمها في الأذهان، وكان يُعمل بها في الواقع، كالذي كان، حسب ما رُوي، في «سورة النور» «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله».

ولهذا، قال عمر بن الخطاب: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله، لكتبتها بيدي[14]. إن العمل بالرجم، حسب الرواية، كان مشهوراً معروفاً بين الناس، وكان قول عمر دليلاً على شهرته، ولم يكن عمر أو غيره من الصحابة، يستطيع أن يسنَّ سنة لم ترد في القرآن، بمعنى أن الرجم كان موجوداً فعلاً في القرآن ثم أُنسي، ولكن حكمه ظل متداولاً.

وروى مسلم في «صحيحه» عن أبي موسى الأشعري: إنا كنا نقرأ سورة، كنا نشبهها في الطول والشدة بسورة براءة («سورة التوبة» وهي في ١٢٩ آية) فأُنسيتها، غير أني أحفظ منها «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب»... وكنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات (وهي

---

(١١) القسطلاني، **إرشاد الساري**، ٧: ٤٧٦.
(١٢) الطبري، **جامع البيان** ١: ٣٧٩.
(١٣) الراغب، **المفردات**: نسي.
(١٤) الزركشي، **البرهان** ٢: ٣٥.

السور المفتتحة بسبحان أو سبح أو ما شابه ذلك)، فأُنسيتها، غير أني حفظت منها «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادةً في أعناقكم-فتسألون عنها يوم القيامة»[١٥].

وبغض النظر عن فائدة الوحي من عملية الإنساء، فإننا لا نغفل عن مراقبة الآلية الشفاهية التي نزل بها الوحي، حيث كانت تصطرع بين جدلية الذكر/النسيان، فقد كان النبي أمياً، من أمة لا تكتب ولا تحسب، وقد كان يعني تلك السمة في أمته حين قال: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان[١٦].

حضور المخاطَب المتلقي

كيف يبقى الوحي محفوظاً؟ كيف يتغلب على الأمر الطبيعي (النسيان)؟ لا بد من وسيلة تجعله متدفقاً بسيلانه، وإلا «انحل في المكان». لم يكن الوحي يتكلم مع نفسه. كان هناك مخاطَب يتلقى، يسمع، يستلم الرسالة (الكلام). وإن وجود المخاطب، في هذه الحالة، أمر جوهري، لأنه يكمل عملية التواصل، فهو عنصر من عناصرها، لا تقوم إلا به، وهو يبقي العملية مستمرة، فيتدفق الكلام على السمع.

كان المخاطَب المتلقي في الوحي موجوداً، منذ أول النزول، بل كان حاضراً حضوراً بيناً في أول لفظة «اقرأ»، ويتراءى وجوده في «الطلب» الذي يحتم وجود مأمور به، أو مطلوب منه، وهو النبي نفسه:

﴿اقرأ باسم ربك... اقرأ وربك الأكرم... كلا. لا تطعه واسجد واقترب﴾

وفي السورة الثانية:

﴿ولا تطع المكذبين... ولا تطع كل حلاّف مهين. فذرني ومن يكذب بهذا الحديث... فاصبر لحكم ربك...﴾

(١٥) الزركشي، **البرهان** ٢: ٣٦، ٣٧.

(١٦) الراغب، **المفردات**: نسي.

وفيها كذلك شروع بتجسيد شخصية المخاطَب في العالم القرآني، حيث رسم بعضاً من معالمها: ﴿وما أنت بنعمة ربك بمجنون. وإن لك لأجراً غير ممنون. وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم: ٢، ٣، ٤، ٨، ١٠، ٤٥، ٤٨).

ويستمر الطلب في السورة الثالثة (المزمل)، وتضاف معالم جديدة إلى الشخصية بوصف هيئتها في: ﴿يا أيها المزمل﴾، ووصف أعمالها: ﴿إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل...﴾ (المزمل: ١، ٢٠). وفي السورة الرابعة، يوصف مرة أخرى بـ«المدثر» مع توالي الأوامر للنبي، مما يجعل التواصل مستمراً.

وفي «سورة التكوير» (تس السادسة) يتحول المخاطب (المروي له السابق) إلى موضوع موصوف. ويتجه الخطاب لأول مرة، إلى غير النبي، إلى المكذبين الذين لم يعتقدوا أن محمداً رسول الله، ينطق بما يسمعه من ملك الوحي: ﴿وما صاحبكم بمجنون. ولقد رآه بالأفق المبين﴾ (التكوير: ٢٢-٢٣). ويتحول الخطاب من المكذبين إلى الإنسان، وهو اسم جنس جمعي يراد به الناس، في السورة السابعة. وهكذا يتنوع الخطاب، فمرةً يكون للمفرد: ﴿يا أيها الإنسان﴾، ويكون مرة أخرى للجمع: ﴿كلا. بل تكذبون بالدين﴾ (الانفطار: ٦، ٩).

ويمضي الخطاب متنوعاً في سُوَر «الليل» و«الفجر» و«الضحى» و«الشرح» و«العصر» و«العاديات» و«الكوثر» و«التكاثر» و«الماعون»، وهذه السور متسلسلة في النزول، وقد تراوح الخطاب فيها بين خطاب النبي وخطاب الناس عامةً.

وفي «سورة الكافرون» وهي السابعة عشرة، يظهر مخاطَب جديد، لكن خطابه لا يتم مباشرة، بل بوساطة النبي: ﴿قل يا أيها الكافرون....﴾. ويظهر أن السورة نزلت في المرحلة المتقدمة من الوحي[١٧]، ثم تم خطاب الكافرين مباشرة بلا وسيط في المرحلة المدنية، وذلك في «سورة التحريم»، السادسة بعد المئة: ﴿يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾ (التحريم: ٧). ولكن هذا الخطاب لم يكن لمخاطب ماثل وقت الاتصال، بل هو

(١٧) الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٧٠٦.

حكاية ما سيكون حال الكافرين يوم الحساب. أمَّا خطاب المؤمنين، فانه لم يبدأ الا أوائل المرحلة المدنية في «سورة الأنفال»، السابعة والثمانين: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار﴾ (الأنفال: ١٥).

ولكن ما قدمناه لا يعني أن الكافرين والمؤمنين لم يُذكَروا في القرآن، في غير هذه المواضع، فقد كان الكلام موجَّهاً، في أحيان كثيرة، إلى الرسول، والمقصود به جماعة منهما. على أننا وجدنا أن أوضح شكل يظهر فيه المخاطَب عندما يبدأ الخطاب بـ«يا أيها. . .».

ونزلت «سورة الأعراف»؛ الثامنة والثلاثون، وفيها مخاطَب آخر، خوطب بوساطة النبي أيضاً: ﴿قل يا أيها الناس. . .﴾ (الأعراف: ١٥٨). ثم خوطبوا مباشرة لأول مرة بعد ذلك، في «سورة فاطر» (الأربعين): ﴿يا أيها الناس اذكروا نعمة اللّه عليكم. . .﴾ (فاطر: ٣). وربما ظهر مخاطَبون آخرون، المهم هنا أن نحدد المخاطب أياً كان، لنخرج بنتيجة تقول: إن الوحي كان يخاطب طرفاً موجوداً فعلاً في عملية الاتصال، وهذا ما يبقي الفكر متصلاً متدفقاً في ثقافة شفاهية لا تُكتب.

آيات الاتصال

وفي القرآن مجموعة من الآيات، موضوعها يتعلق بعملية الاتصال، سنطلق عليها اسم «آيات الاتصال»، ومهمتها التشديد على ضرورة التذكر، ليبقى الوحي متدفقاً، ويظل التواصل مستمراً، ما دامت الرسالة (القرآن) كلامية، ومنها:

﴿سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء اللّه إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾ (الأعلى: ٧).

وفي هذه الآية توكيد على عملية الاتصال، بأن تكون أطرافها عاملة (سنقرئك) من جانب، و(لا تنسى) من جانب آخر، مقابل.

وفي آيات أخرى، نزل الوحي يصور حالة الإنسان يوم الحساب، عندما تتغيّر ظواهر الطبيعة، يخسف القمر وتجمع الشمس والقمر: ﴿ينبّأ الإنسان يومئذٍ بما قدم وأخر﴾.

ثم يتم التأكيد على وسيلة الاتصال، فيطلب الوحي من الرسول ألا يحرك لسانه (أي لا ينطق) بشيء إلا بعد تمام عملية الاتصال (الإيحاء): ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرآناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه﴾، ويعود الوحي ويواصل ما سبق: ﴿كلا بل تحبون العاجلة. وتذرون الآخرة﴾ (القيامة: ١٣، ٢١).

ويبدو أن العجلة تكررت من الرسول مرة أخرى، وفي موضع آخر، بعد الموضع الماضي، فعندما جاء الوحي بقوله تعالى: ﴿وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا. فتعالى اللّه الملك الحق﴾، نبّهه على عجلته، ونهاه عنها: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً﴾، ثم استمر مواصلاً الكلام على سياقه الماضي: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما﴾ (طه: ١١٣-١١٥).

إن التأكيد على الاتصال واستمراريته، ينشأ عندما لا يكون الباث (المرسِل) والسامع (المرسَل إليه) حاضرين متواجهين في لحظة الاتصال، يرى كل منهما الآخر، ويسمع منه، كما هو الحال في الاتصال التليفوني، وكذلك في عملية «الإيحاء» فإن أحد طرفي الاتصال (السامع) لا يرى الطرف الآخر (المتكلم).

أنماط تعبيرية محفِّزة للتذكُّر

ضمِن الوحي القرآني أن يكون هو نفسه، محفِّزاً للتذكر، أن يحتوي على وشائج، توصله بالذاكرة، وتحفظه فيها. وكان القرآن يساعد الذاكرة نفسها في أن تستعيد، وتستذكر من خلال تلك الوشائج. وهكذا نشأت أنماط تعبيرية في الأسلوب القرآني، وظيفتها تحفيز الذاكرة، وتنشيطها في ذلك المحيط الشفاهي الذي نزل القرآن فيه، نستعرض منه نماذج:

أ ـ الإرصاد: وهو أن يعرف السامع آخر الكلام بدلالة أوله، ومنه: ﴿وما كان الناس إلا أمةً واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾ (يونس: ١٩). فإذا وقف السامع على «لقضي بينهم فيما فيه» عرف أن ما بعده «يختلفون».

ومنه: ﴿مثَل الذي اتخذوا من دون اللّه أولياء كمثَل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾ (العنكبوت: ٤١). فإذا وقف السامع على «وإن أوهن البيوت. . .» علِم أن ما بعده «لبيت العنكبوت»[١٨]. ويكثر هذا النمط في السور الطويلة، حيث تطول الآيات وتكثر، فتكون عرضة للنسيان. ففي «سورة البقرة»، وهي من السور الطوال: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾. ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء. ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾ (البقرة: ١٢-١٣).

ب ـ التطريز: وهو أن تكون في الكلام إشارة متكررة، يستفاد منها في التذكر، وتكون في أول الكلام، وفي آخره، كما في الآيات الآتية:

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين.

ومن آياته منامكم في الليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون.

ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماءً فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الروم: ٢١-٢٤).

وقد تكون الإشارة في أول الكلام، ومنه:

﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم.

هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون.

هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤).

---

(١٨) مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية** ١: ٩٧.

وقد تكون الإشارة في آخر الكلام، ومواضعه كثيرة في القرآن ومنه: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار فبأي آلاء ربكما تكذبان.

رب المشرقين ورب المغربين فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ إلى آخر «سورة الرحمن»[١٩].

ج ـ التضاد: على الرغم من قيام التضاد على التناقض في طرفين، إلا أنه يعين على تذكر طرف بطريق الطرف الآخر، فإننا نتبين الضد من الضد الآخر، ولا سيما إذا كان ذلك في جمل وتراكيب، تضم أكثر من جملة، كما في الآيات الآتية:

﴿تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل

وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي﴾ (آل عمران: ٢٧).

﴿فأمّا من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى.

وأمّا من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ (الليل: ٥-١٠).

﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

فأمّا الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون.

وأمّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون﴾ (آل عمران: ١٠٦-١٠٧).

ويتطور «التضاد» من الجمل والتراكيب إلى الموضوعات المتضادة، وتنشأ ثنائيات تتوزع على سياقات القرآن، كذكر المؤمنين ثم الكافرين، وصفة الجنة ثم صفة النار، وما أشبه بذلك[٢٠].

وتقوم هذه الثنائيات بتلبية حاجة الذاكرة إلى الحفظ، فعندما يُذكر طرف من

---

(١٩) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية ٢: ٢٧١.

(٢٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٧٦.

الثنائية، فلا بد من ذكر الطرف الآخر. وفي «سورة النبأ» مثل لذلك: ﴿إن جهنم كانت مرصادا. للطاغين مآبا. لابثين فيها أحقابا. لا يذوقون فيها برداً ولا شرابا. إلا حميماً وغساقا. جزاءً وفاقا. إنهم كانوا لا يرجون حسابا. وكذبوا بآياتنا كذّابا. وكل شيء أحصيناه كتابا. فذوقوه فلن نزيدكم إلا عذابا﴾،

في مقابل: ﴿إن للمتقين مفازا. حدائق وأعنابا. وكواعب أترابا. وكأساً دهاقا. لا يسمعون فيها لغواً ولا كذابا. جزاءً من ربك عطاءً حسابا﴾ (النبأ: ٣١-٣٦).

ويظهر، على علاقة الاقتران بين المتضادين، نوع آخر يضم أطرافاً، ليست متضادة، وإنما مقترنة بعضها ببعض مثل: المتَّقين والكافرين والمنافقين، في أوائل «سورة البقرة»:

﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين...﴾؛ الآيات: ٢ ـ ٥ (في المتَّقين).

﴿إن الذين كفروا سواء عليهم...﴾؛ الآيتان: ٦ ـ ٧ (في الكافرين).

﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر...﴾؛ الآيتان: ٨ ـ ٢٠ (في المنافقين).

وكذلك المؤمنون السابقون والمؤمنون العاديون والكافرون في «سورة الواقعة»:

﴿فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة. وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة. والسابقون السابقون...﴾ (الواقعة: ٨-١٠).

د ـ التوازن: وهو الاعتماد على نغمة واحدة متكررة، تقع في عبارتين وأكثر، كما في الآيات:

﴿وآتيناهما الكتاب المستبين. وهديناهما الصراط المستقيم﴾ (الصافات: ١١٧-١١٨).

﴿إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم﴾ (الانفطار: ١٣-١٤).

﴿والنازعات غرقا
والناشطات نشطا
والسابحات سبحا
فالسابقات سبقا
فالمدبرات أمرا﴾ (النازعات: ١-٥).

هـ - التماثل: وهو الاعتماد على صوت واحد متكرر، كما في الآيات:

﴿اقتربت الساعة وانشق القمر.
وإن يروا آيةً يعرضوا ويقولوا سحر مستمر.
وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر.
ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر.
حكمة بالغة فما تغني النذر﴾ (القمر: ١-٥).

وقد مزج القرآن «التوازن» و«التماثل»، وزاوج بينهما في عموم تعبيره، حيث غدا هذا معلماً من معالمه في أية قطعةٍ منه، ومن ذلك ما جاء في «سورة العاديات»:

١- والعاديات ضبحا
٢- فالموريات قدحا
٣- فالمغيرات صبحا
٤- فأثرن به نقعا
٥- فوسطن به جمعا
٦- إن الإنسان لربه لكنود
٧- وإنه على ذلك لشهيد
٨- وإنه لحب المال لشديد
٩- أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور

١٠- وحصل ما في الصدور

١١- إن ربهم بهم يومئذٍ لخبير

فالآيات (١ ـ ٥) اعتمدت على التوازن (الفاعلات فعلن)، وزاوجت الآيات (٦ ـ ١١) بين التوازن والتماثل، التوازن في (كنود، لشهيد، لشديد)، وفي الراء (القبور، الصدور، لخبير).

من خلال «التوازن» و«التماثل» وغيرهما، مما بُحث تحت عنوان «الفواصل ورؤوس الآي» في علوم القرآن[٢١]، يتضح انتساب القرآن إلى الحفظ في الصدور، وينكشف السبب، إذ إن القرآن صيغ بصورة محفزة للتذكر.

و ـ التكرار الحرفي: إن أفضل طريقة للمحافظة على الكلام، أن يعاد مرة أخرى، وأن يتكرر بنصه، ولا سيما أنه لم يُكتب (يُحفظ) في المرة الأولى للفظه، وذلك، كما يقول الزركشي، للتذكير به عند حدوث سببه خوف نسيانه[٢٢].

وكان قرآن كثير قد نزل مرتين، نقدم مقتطفات منه: «سورة الفاتحة»، «سورة الإخلاص»، آيات من «سورة هود»، ومن «سورة الكهف»، ومن «سورة التوبة»، ومن سورة القصص[٢٣]. ولكن القرآن، كما يبدو، لم يعتمد على طريقة التكرار الحرفي كثيراً، لأنه سيغدو، في النهاية، سورة واحدة، أو مجموعة واحدة من الآيات. ولو أن طريقة التكرار الحرفي مناسبة للأمية، بل كانت طريقة من طرق الحفاظ على تواصل الوحي.

ولقد سميت سور القرآن «مثاني»: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ (الحجر: ٨٧). ﴿اللّه نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾ (الزمر: ٢٣)، وذلك لأنها تثنى على مرور الأوقات وتكرر، فلا تُدرس، ولا تنقطع، دروسَ سائر الأشياء التي تضمحل، وتبطل على مرور الأيام[٢٤].

---

(٢١) الزركشي، **البرهان** ١: ٥٣.
(٢٢) المصدر نفسه ١: ٢٩.
(٢٣) المصدر نفسه ١: ٣٠.
(٢٤) الراغب، **المفردات**: ثني.

ز ـ الأمثال: ونريد من الأمثال هنا، خصوصيتها في أنها تَرِدُ على الذهن بسرعة، عندما يسبق للإنسان سماعها، وقد صيغت هي نفسها، بهيئة قابلة للحفظ والتذكر السهل. والأمثال في القرآن كثيرة جداً، بحيث إن الرسول جعلها وجهاً من خمسة أوجه نزل القرآن عليها: حلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال[٢٥]، وقد أفاد القرآن منها التذكير، لأنها أعون شيء على البيان[٢٦].

وقد عبر القرآن، من خلال المثل، عن قضايا متنوعة: ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ (الروم: ٥٨).

واللّه نفسه يضرب الأمثال: ﴿ضرب اللّه مثلاً للذين كفروا...﴾ (التحريم: ١٠). ﴿وإن اللّه لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها...﴾ (البقرة: ٢٦).

وقد جاءت أمثال على شكل خاص، يؤهلها للحفظ والانتشار، منها: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ (آل عمران: ٩٢). ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾ (يوسف: ٤١). ﴿أليس الصبح بقريب﴾ (هود: ٨١). ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر: ٣٨).

ح ـ توصيف الفكرة: تستعين الثقافة الشفاهية، لتوضيح الفكرة المجردة، بتجسيدها في الكلام، وتوصيفها توصيفاً مؤثراً، ذلك لأن تلك الثقافة لم تتعود العيش في أعماق التجريد، ولم تتعود المفاهيم المجردة، فقد كان تفكيرها قريباً من السطح، وكانت هي نفسها، تحيا في بيئة بادية، ظاهرة. فللاستدلال على فكرة، كانت عناصر الكون والطبيعة، وهي بادية لهم، وسائل يتخذها القرآن للوصول إلى الفكرة، أو أي مفهوم مجرد. لنأخذ أمثلة لذلك من «سورة الفرقان»، وفي القرآن أمثلة كثيرة أخرى:

في فكرة اللّه جاء التوصيف في قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً. ثم قبضناه إلينا قبضاً

(٢٥) الزركشي، **البرهان** ١: ٤٨٦

(٢٦) المصدر نفسه ١: ٤٨٧.

يسيراً. وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً. وهو الذي أرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته وأنزلنا من السماء ماءً طهورا﴾ (الفرقان: ٤٥-٤٨).

وفي توصيف عباد الرحمن: ﴿عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً. والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً. والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غرماً. إنها ساءت مستقراً ومقاماً. والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قوماً...﴾ (الفرقان: ٦٣-٦٦).

وهناك أنماط تعبيرية أخرى، هيَّأها القرآن، لتكون حافزة للتذكر، إلا أننا يمكننا الآن، التيقن من هذه الحقيقة، وإنزالها في مكانها الطبيعي على مجرى ثقافة أمية بعيدة عن الكتابة والحساب.

المتشابه اللفظي والصيغة الجاهزة

لم يظهر القرآن دفعةً واحدةً، لأن هذا بخلاف منطق الأحداث. لقد تجاوب الوحي مع الواقع، فشكّل القرآن وبناه متناغماً مع الواقع، وما يجري فيه من أحداث ووقائع، ومتناغماً أيضاً مع نفسه. أمَّا كيف تناغم مع نفسه فهو ما نهدف إلى كشفه الآن.

علم المتشابه

يقدم «علم المتشابه»، وهو من علوم القرآن، حيثيات مهمة في الكشف عن آلية، اتبعها القرآن تناسب شفاهيته، وتنسجم أيضاً، مع أمية المخاطَبين (السامعين). يصدر الكسائي في كتابه **متشابه القرآن** بقوله: . . . أذكر في هذا الكتاب ما تشابه من ألفاظ القرآن، وتناظر من كلمات الفرقان، ليكون كتابنا هذا، عوناً للقارئ على قراءته (القرآن)، وتقوية على حفظه[١].

الكسائي هنا، يضع يده على ظاهرة قرآنية سمَّاها «التشابه والتناظر»، وكلتا الكلمتين تكمل الأخرى. فالتشابه هو التناظر، لأن الشبيه في الأصل، هو النظير. ولكن النظير لا يلغي نظيره، فلكل واحد منهما وجوده، كالتشابه في الأخوين والتناظر بينهما. وقريب من هذا تعريف الزركشي للمتشابه، وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى، وفواصل مختلفة[٢].

(١) الكسائي، **متشابه القرآن**: ٥٠.

(٢) الزركشي، **البرهان** ١: ١١٢.

وينبّه الكسائي كذلك، إلى أن الغاية من وضع كتابه، هي العون على قراءة القرآن، والتقوية على حفظه. ولو دققنا في الشطر الأخير من عبارته، نخرج بأن غرض المتشابه عنده، هو المساعدة على حفظ القرآن، أي أن في القرآن ظاهرة تبقيه في دائرة الحفظ، ولا تُخرجه عنها إلى النسيان، وهي المتشابه.

والتشابه تكرار تراكيب معينة في مواضع متفرقة من القرآن. ولما كان تكرار التراكيب ظاهرة تمثلت في «علم المتشابه»، فلا بد من أنها تحقق غاية الحفظ كما قلنا، ولا بد من أنها حدثت في أوقات مختلفة، أي أن «المتشابه» يتوزع على خط نزول القرآن، كلما دعت الحاجة إليه، وكلما ظهر موضوع، يستدعي التركيب المتكرر.

والأمثلة كثيرة يبينها «علم المتشابه»، وقد يصل التكرار إلى ثلاث وعشرين مرة[٣]، لنختر واحداً منها، يتألف من استفهام إنكاري، مكون من أداة الاستفهام (من) وأفعل التفضيل (أظلم) مع توابعه: اسم موصول وصلته، وفعل ومفعول به، فهو على الشكل الآتي:

من + أظلم + ممن + فعل ومتعلقاته.

وقد جاء أول مرة، في «سورة الأعراف» (تس ٣٩): ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذّب بآياته﴾ (الأعراف: ٣٧). وقد ورد التركيب في معرض الكلام عن التكذيب بآيات الله، وسبقه قوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عليها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. فمن أظلم. . .﴾ (الأعراف: ٣٦-٣٧).

وفي «سورة هود» (تس ٤٩) جاء الكلام في الذين يكذبون (يفترون على القرآن): ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ (هود: ١٣). وفيه وعيد المكذبين: ﴿أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار. . .﴾ (هود: ١٦). ﴿ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده. . .﴾ (هود: ١٧).

---

(٣) الزركشي، **البرهان** ١: ١٥٣.

ثم جاء التركيب المتكرر: ﴿ومن أظلم ممن افترى على اللّه كذباً أولئك يعرضون على ربهم ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم...﴾ (هود: ١٨).

تكرار التركيب مع تكرار الكذب والعذاب

من خلال استعراض السياقات السابقة، نستطيع أن نرصد تكرار التركيب بعد موضوعة «التكذيب»، ونستطيع كذلك رصد مجيء الوعيد بالعذاب بعده، لنتابع بقية المواضع على الجدول الآتي:

السورة وتسلسلها	التكذيب	المتشابه	التهديد
«يونس» (تس ٥١)	﴿وإذا تُتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجوْن لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل لو شاء اللّه ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾: ١٦.	﴿فمن أظلم ممن افترى على اللّه كذباً أو كذَّب بآياته	إنه لا يفلح المجرمون﴾: ١٧.
«الزمر» (تس ٥٨)	﴿كذّب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون﴾: ٢٥.	﴿فمن أظلم ممن افترى على اللّه كذباً	أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾: ٣٢.
«الكهف» (تس ٦٨)	﴿.. قالوا اتخذ اللّه ولداً... كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولوا إلا كذبا﴾ / ٤، ٦.	﴿فمن أظلم ممن افترى على اللّه كذبا﴾: ١٥.	إنّا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها﴾: ٢٩.

«الأنعام» (تس ٦٩)	﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به﴾: ١٩.	﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذَّب بآياته	إنه لا يفلح الظالمون﴾: ٢١.
	﴿وما قدّروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه﴾: ٩١، ٩٢.	﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إليَّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله	ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون﴾: ٩٣.
	﴿وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا	فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم	إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾: ١٤٤.
	﴿أو تقولون لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنّا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة	فمن أظلم ممن كذّب بآيات الله وصدف عنها	سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون﴾: ١٥٧.
«السجدة» (تس ٧٣)	﴿وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذّبون﴾: ٢٠.	﴿ومن أظلم ممن ذُكّر بآيات ربه ثم أعرض عنها	إنا من المجرمين منتقمون﴾: ٢٢.

«العنكبوت» (تس ٨٣)	﴿... أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون﴾: ٦٧.	ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه	أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾: ٦٨.
«الصف» (تس ١١٠)	﴿... فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين﴾: ٦.	﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب	والله لا يهدي القوم الظالمين﴾: ٧.

التركيب المتكرر (فمن أظلم...) صيغة جاهزة، مهيأة بعد التكذيب، ولكنها لم تكن على هيئة واحدة. هي في سور «الأعراف» و«هود» و«يونس» و«الزمر» و«الكهف» و«الأنعام» (المواضع الثلاثة الأولى فيها)، وفي «العنكبوت» و«الصف»: ﴿من أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾.

أمّا في «الأنعام» (الموضع الرابع منها) فهي في: ﴿من أظلم ممن كذّب بآيات الله وصدف عنها﴾.

وفي «السجدة»: ﴿من أظلم ممن ذُكّر بآيات ربه ثم أعرض عنها﴾.

لقد تغيرت صلة الموصول من «افترى» إلى «كذب» و«ذكر». وتغير العطف بعد جملة الصلة، فهو في «الزمر» بالواو، وفي «الأنعام» بـ (أو)، وفي «السجدة» بـ(ثم). وقد لا يأتي عطف بعد جملة الصلة، كما في «الكهف»، أو يستأنف الكلام بعد جملة الصلة مباشرة، كما في «هود»، أو يأتي بيان الحال، كما في «الصف». وطبيعي أن يتغير المعطوف نفسه. على أن كل هذه التغيرات لا تُخرج الصيغة عن هيكلها العام، فهذا هو ما يوحد بين التراكيب المتكررة ويجعلها صيغة جاهزة.

وإذا ترصّدنا موضوعة «التكذيب» وجدناها لم تلتزم صيغةً جاهزةً، فقد أخذت تراكيب مختلفة، تؤول كلها إلى «التكذيب» وكذا الأمر مع «التهديد». وهذا ما يعزز طبيعة الصيغة الجاهزة، إذ إنها تأتي بعد موضوعة محددة، هذه الموضوعة ليست على تركيب واحد. كما أنها تلحق بموضوعة محددة أيضاً

«التهديد»، وهذه أيضاً ليست على تركيب واحد.

في «سورة البقرة» (تس ٨٧)، وهي آخر المواضع التي وردت فيها الصيغة الجاهزة، تغيرت هيئة الصيغة، لتتسع لموضوعات أخرى، أي إنها حافظت على تركيبها المعهود مع تبدل الصلة والمعطوف عليها:

﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه وسعى في خرابها﴾ (البقرة: ١١٤).

ولا نجد قبلها تكذيباً، بل موضوعة أخرى: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون. ومن أظلم...﴾.

والتهديد ما زال موجوداً: ﴿أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (البقرة: ١١٤).

نستطيع القول إذاً، إن موضوعة التكذيب، تستلزم بعدها صيغة جاهزة ثابتة، فإذا تغيرت الموضوعة، حدث إخلال بثبوت الصيغة، فتتحرك بعض الشيء، وهذا يصح على موضع ثان من «سورة البقرة»: ﴿أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة: ١٤٠).

الصيغة الجاهزة في «سورة التوبة»

«سورة التوبة» من أواخر ما نزل من القرآن(٤)، وفيها استقرت صيغة جاهزة حول نواة: ﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾، بعد أن مرت بمراحل كثيرة، قبل أن تصل إلى هيئتها في السورة الأخيرة. وقد جاءت في هذه السورة ثلاث مرات:

١ ـ ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين

(٤) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٥.

فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من اللّه أكبر ذلك الفوز العظيم﴾ (التوبة: ٧٢).

٢ ـ ﴿لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون. أعد اللّه لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم﴾ (التوبة: ٨٩).

٣ ـ ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي اللّه عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾ (التوبة: ١٠٠).

عند تحليل عناصر هذه الآيات يتبين أنها مكونة من:

أ ـ وعد المؤمنين: جنات تجري من تحتها الأنهار.

ب ـ الخلود.

ج ـ الرضوان.

د ـ الفوز العظيم.

وفي «سورة المائدة» التي سبقت «سورة التوبة»: ﴿قال اللّه هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي اللّه عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم﴾: ١١٩

وهي تضم العناصر نفسها مما يؤكد استقرار هذه الصيغة في أواخر النزول، ولكننا نجد أن في المواضع التي سبقت هذا الموضع من «سورة المائدة»، اختلافاً في العناصر، ففي الآية (٨٥): ﴿فأثابهم اللّه بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾. وفي الآية (١٢): ﴿لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل﴾. ولو عرضنا هاتين الآيتين من خلال عناصرهما نجد:

الوعد	الجنات	الخلود	الرضوان	الفوز
الآيــة (٨٥): ﴿فأثابهم الله	جنات تجري مـن تـحـتـهـا الأنهار	خالدين فيها	-	وذلـك جـزاء المحسنين﴾
الآيــة (١٢): ﴿لأدخلنكم	جنات تجري مـن تـحـتـهـا الأنهار﴾	-	-	-

وهذا ما يعزز ما ذهبنا إليه من تطور الصيغة الجاهزة، من خلال مرورها بمراحل تاريخية، تتزامن مع الأحداث، أو الموضوعات التي تتناولها، وتتشكل بهيئات مناسبة لموضوعاتها. فقد كانت الآية (٨٥) في النصارى، وكانت الآية (١٢) في اليهود(٥). لنتدرج مرة أخرى، مع هذه الصيغة، منذ أول ظهورها في القرآن، ونواكبها لمعرفة كيفية نشوئها وتطورها، والكشف عن متغيراتها.

أول مرة وردت فيها الصيغة في «سورة البروج» المكية (تس ٢٦)، وفيها قصة أصحاب الأخدود، وهم في بعض الروايات من أهل نجران(٦)، كانوا على دين عيسى (المسيح)، ثم اضطرهم الملك اليهودي إلى ترك دينهم، وحفر لهم أخدوداً (شقاً طويلاً في الأرض)، وضع فيه ناراً، وأجلسهم عليها، ﴿هم عليها قعوذ﴾ (البروج: ٦). ومن هنا ستبدأ الصيغة، من الوعد بالجنات التي تجري من تحتها الأنهار. فهذه الصورة هي النقيض لصورة النار التي تجري من تحت أصحاب الأخدود، والجنات هي ما وُعد به المؤمنون: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ذلك هو الفوز العظيم﴾ (البروج: ١١).

وهنا تم وصف المؤمنين بصفتين: الإيمان وعمل الصالحات، وكذلك

---

(٥) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ٢: ٨١، ٣١.
(٦) المصدر نفسه ٤: ٤٩٣.

وُصفوا في «سورة الأعراف» (تس ٣٩)، ولكن الوصف لا يجري في الدنيا، إنما هو في الآخرة، فلذلك أضيفت إليه أوصاف أخرى، وجاء الكلام في سياق وصف حالة المؤمنين والكافرين في الآخرة، وبرز هنا، لأول مرة، عنصر الخلود في الجنة، قال تعالى: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون. ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار﴾ (الأعراف: ٤٢-٤٣).

ويمضي الكلام في «سورة الفرقان» (تس ٤٠) لبيان قدرة الله، فهو الذي يقدم إلى الرسول أحسن مما تمناه له الكافرون بأن يكون معه مُلك، أو يُلقى إليه كنز، أو تكون عنده جنة يأكل منها. إن الله يجعل له بديلاً أفضل من ذلك: ﴿تبارك الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الأنهار ويجعل لك قصوراً﴾ (الفرقان: ١٠). وهنا يظهر عنصر السكن في الجنة: في القصور.

وتسمى الجنات في «سورة طه» (تس ٤٣) جنات عدن، وعدن معناها الاستقرار والثبات ومنه المعدن الذي هو مستقر الجواهر[٧]. فتعني إضافة الجنات إلى عدن، أنها جنات استقرار، وهي تقابل السكن، إذ إن السّكن رديف الاستقرار: ﴿ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى. جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء من تزكى﴾ (طه: ٧٥-٧٦).

ويلاحَظ هنا، تنويع في موضوعة «المؤمنين»، فقد جاء وصفهم على الشرط: «من يأته مؤمناً...»، وكذلك في وصف جنات عدن بأنها «الدرجات العلى»، وهكذا ستتغير بعض الملامح من الصيغة، وتستمر فيها النواة في كل المواضع:

في «سورة يونس» (تس ٥١): ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم﴾ (يونس: ٩).

---

(٧) الراغب، **المفردات**: عدن.

وفي «سورة الزمر» (تس ٥٨): ﴿ولكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف مبنية تجري من تحتها الأنهار وعد الله...﴾ (الزمر: ٢٠).

في «سورة الكهف» (تس ٦٨): ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات... أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار يحلون من ذهب...﴾ (الكهف: ٣٠-٣١).

في «سورة النحل» (تس ٧٠): ﴿... ولنعم دار المتَّقين جنات عدن يدخلونها تجري من تحتها الأنهار لهم فيها ما يشاءون وكذلك يجزي اللّه المتَّقين﴾ (النحل: ٣٠-٣١).

في «سورة العنكبوت» (تس ٨٣): ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنبوئنهم من الجنة غرفاً تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نعم أجر العاملين﴾ (العنكبوت: ٥٨).

في «سورة البقرة» المدنية (تس ٨٧): ﴿وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل وأتوا بهِ متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون﴾ (البقرة: ٢٥).

في «سورة آل عمران» (تس ٩٠) أربعة مواضع:

أ ـ ﴿قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله...) (آل عمران: ١٥).

ب ـ ﴿أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين﴾ (آل عمران: ١٣٦).

ج ـ ﴿فاستجاب لهم ربهم... لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من اللّه والله عنده حسن الثواب﴾ (آل عمران: ١٩٥).

د ـ ﴿ولكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلاً من عند الله وما عند الله خير للأبرار﴾ (آل عمران: ١٩٨).

في «سورة النساء» ثلاثة مواضع:

أ ـ ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم﴾ (النساء: ١٣).

ب ـ ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً﴾ (النساء: ٥٧).

ج ـ ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا﴾ (النساء: ١٢٢).

في «سورة الحديد» (تس ٩٤): ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم بشراكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك هو الفوز العظيم﴾ (الحديد: ١٢).

في «سورة محمد» (تس ٩٥): ﴿إن الله يُدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم﴾ (محمد: ١٢).

في «سورة الرعد» (تس ٩٦): ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار﴾ (الرعد: ٣٥).

في «سورة الطلاق» (تس ٩٩): ﴿. . . ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً قد أحسن الله له رزقاً﴾ (الطلاق: ١١).

في «سورة البيّنة» (تس ٩٩): ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية. جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه﴾ (البيّنة: ٧-٨).

في «سورة التحريم» (تس ١٠٧): ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى اللّه توبةً نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويُدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار. . .﴾ (التحريم: ٨).

في «سورة التغابن» (تس ١٠٩): ﴿. . . ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يكفر عنه سيئاته ويدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾ (التغابن: ٩).

في «سورة الصف» (تس ١١٠): ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون. . . يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم﴾ (الصف: ١٢).

في «سورة الفتح» (تس ١١١) موضعان:

أ ـ ﴿ليُدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ويكفّر عنهم سيئاتهم ذلك عند اللّه فوزاً عظيماً﴾ (الفتح: ٥).

ب ـ ﴿. . . ومن يطع اللّه ورسوله يدخلْه جنات تجري من تحتها الأنهار ومن يتولَّ يعذبه عذاباً أليماً﴾ (الفتح: ١٧).

الشراء بثمن قليل

لنأخذ صيغة أخرى مكونة من الفعل «يشتري» وجار ومجرور متعلقين به، ومفعول موصوف، وردت أول مرة في القرآن، في سورة النحل (تس ٧٠)، ثم توالت في مواضع متفرقة:

١ ـ ﴿ولا تشتروا بعهد اللّه ثمناً قليلاً إن ما عند اللّه هو خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (النحل: ٥).

٢ ـ ﴿يا بني إسرائيل. . . ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون﴾ (البقرة: ٤١).

٣ ـ ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند اللّه ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم. . .﴾ (البقرة: ٧٩).

٤ ـ إن الذين يكتمون ما أنزل اللّه من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم اللّه يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾ (البقرة: ١٧٤).

٥ ـ إن الذين يشترون بعهد اللّه وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم اللّه ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾ (آل عمران: ٧٧).

٦ ـ ﴿وإذ أخذ اللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيينه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون﴾ (آل عمران: ١٩٧).

٧ ـ ﴿وإن من أهل الكتاب لَمن يؤمن بالله وما أُنزل إليكم وما أُنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات اللّه ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم. . .﴾ (آل عمران: ١٩٩).

٨ ـ ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور. . . ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الكافرون﴾ (المائدة: ٤٤).

٩ ـ ﴿اشتروا بآيات اللّه ثمناً قليلاً فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون﴾ (التوبة: ٩).

وردت الصيغة في (٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨) في بني إسرائيل، من أهل الكتاب، وكانت تعقب بالتهديد إلا في (٧)، حيث استثني قسم من بني إسرائيل، فهم لا يشترون بآيات اللّه ثمناً قليلاً.

في (١) جاءت الصيغة في خطاب المسلمين، وذلك بنهيهم عن الاشتراء بعهد اللّه ثمناً قليلاً، ولم تعقب بالتهديد.

في (٩) جاءت الصيغة في الكلام عن المشركين، ووصفتهم بأنهم «اشتروا. . .»، أي كان ذلك من صفتهم، ثم أخبرت الصيغة عنهم.

حدثت تنويعات طفيفة في الصيغة: (لا تشتروا، ليشتروا، يشترون،

اشتروا)، وكذلك (بعهد الله، بآياتي، به، بآيات الله)، ويبقى المفعول الموصوف (ثمناً قليلاً) ثابتاً في كل المواضع.

المتّقون في جنات

سنعرض صيغة أخرى، ونتفحص هذه المرة، ما يتعلق بها من وحدات، تلك هي «المتَّقين في جنات»، وقد جاءت الصيغة أول مرة في القرآن، في «سورة المرسلات» (تس ٣٢): ﴿إن المتَّقين في ظلال وعيون﴾ (المرسلات: ٤١).

وقد جاءت «ظلال وعيون» بدل «جنات» التي سنجدها في المواضع اللاحقة. ويبدو أن اختيار ظلال وعيون مرتبط بما سبق الصيغة، فقد تقدم عليها وصف حال المكذبين في جهنم: ﴿انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب. لا ظليل ولا يغني من اللهب. إنها ترمي بشرر كالقصر...﴾ (المرسلات: ٣٠-٣٢).

فكانت الظلال والعيون للمتقين على النقيض مما هو للمكذبين، وهذه الفكرة، تؤدي بنا إلى ملاحظة ترابط وصف جزاء المتقين بوصف جزاء المكذبين، أي إنهما متجاوران، أو متلاحقان، جاء الأول فلحق به الثاني.

ويتجاور، في «سورة الحجر» (تس ٥٢)، وصف جزاء الغاوين الذي اتبعوا إبليس:

﴿وإن جهنم لموعدهم أجمعين. لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم﴾

مع وصف جزاء المتَّقين:

﴿إن المتَّقين في جنات وعيون. ادخلوها بسلام آمنين﴾ (الحجر: ٤٥-٤٦).

وهو يحتوي على الصيغة الثابتة نفسها، وهي تضم نقيض جزاء الغاوين، أي تضم جزاء المتَّقين. ويمضي التجاور في المواضع اللاحقة:

﴿إن شجرة الزقوم. طعام الأثيم. كالمهل يغلي في البطون...

إن المتَّقين في مقام أمين في جنات وعيون﴾ (الدخان: ٤٣ ـ ٥١).

﴿هذه النار التي كنتم بها تكذبون. . .
إن المتَّقين في جنات ونعيم﴾ (الطور: ١٤، ١٧).
﴿إن المجرمين في ضلال وسعر. . .
إن المتَّقين في جنات ونهر﴾ (القمر: ٤٧، ٥٤).

ويمكن التوسع في فحص الصيغ القريبة من هذه الصيغة، ليؤول الفحص إلى النتيجة نفسها، أي تجاور الموضوعات وتجمعها، ففي «سورة ص»: ٤٩، ٥٦:

﴿هذا ذكر وإن للمتقين لحسن مآب. جنات عدن مفتحة لهم الأبواب. . .﴾
﴿هذا وإن للطاغين لشر مآب. جهنم يصلونها فبئس المهاد. . .﴾

وفي «سورة النبأ»: ٢١، ٣٢:

﴿إن جهنم كانت مرصادا. للطاغين مآبا. . .﴾
﴿إن للمتقين مفازا. حدائق وأعنابا. . .﴾

على أننا يمكن أن نتوسع أكثر، فنمد النظر إلى أبعد من هذين الموضوعين (وصف جزاء المتَّقين ووصف جزاء الكافرين) لنرى أنهما يرتبطان أيضاً، بموضوع آخر، كأن هذه الموضوعات حبات عنقود متجاورة. ولو عدنا إلى المواضع التي سبق أن تعرضنا لها، فسنجد أنها جاءت بعد الإشارة إلى «اليوم الآخر» بأسمائه المتعددة، أو بعد تقديم وصف مفصل، أو موجز له:

﴿يوم الفصل﴾ (المرسلات: ١٣، ١٤).
﴿يوم الوقت المعلوم﴾ (الحجر: ٣٨).
﴿يوم الفصل﴾ (الدخان: ٤٠).
﴿يوم الدين﴾ (الذاريات: ١٢).
﴿يوم تمور السماء مورا. وتسير الجبال سيرا﴾ (الطور: ٩-١٠).
﴿يوم يدعو الداعي إلى شيء نكر﴾ (القمر: ٦).

إن ارتباط هذه الموضوعات يشجّع على القول إن القرآن يتّبع صيغاً جاهزة

ثابتة، يجعلها نواة، تتجمع حولها تنويعات محددة، صغيرة، لا تخرج عن تركيب الصيغة. وإن تلك الصيغ تتشكل داخل موضوع معين، وهذا الموضوع يجاور موضوعاً آخر، ويرتبط به ارتباطاً تجميعياً، بحيث إذا ذكر موضوع عُقِّب بموضوع محدّد آخر، وإن هذين الموضوعين المترابطين يخلفان موضوعاً ثالثاً يتقدمهما ويمهد لهما، وتترافق هذه الموضوعات الثلاثة في مواضع متفرقة من القرآن. إن هذه الفكرة تغري بالقيام بدراسة شاملة لكل القرآن، تكشف من خلالها الصيغ والموضوعات.

المحافظة على تراث الأسلاف

ملة إبراهيم حنيفاً

إذا كان لنا أن نصنّف «الوحي» بوصفه معرفةً، فيمكن أن نقول إن الوحي القرآني معرفة جديدة، تتفاعل مع الواقع الجديد من جانب، وتقدم نفسها منسجمة مع تقاليد الأسلاف (التوحيد العام) من جانب آخر. إن هذا النوع من المعرفة يتسم بكونه بالإيجاز، لأنه يشير إلى موضوعات سالفة، ماضية، ويؤسس، في الوقت نفسه، لحالة عقلية، تقليدية أو محافظة[1].

في حالة الوحي القرآني كان القرآن يشير إلى حالة التوحيد، ويتأسس عليها. فالقرآن، من خلال دعوته إلى التوحيد، محافظ على تقاليد الأسلاف الموحدين (الأنبياء والأمم الصالحة)، وهو في الوقت نفسه، رؤية عربية جديدة. وعلى هذا جاءت إشارة القرآن إلى ﴿ملة إبراهيم حنيفاً﴾، وإلى اجتناب إبراهيم الديانتين القديمتين: اليهودية والمسيحية: ﴿وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ (البقرة: ١٣٥).

بل لقد قدم القرآن النبي إبراهيم على أنه مسلم: ﴿وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾ (آل عمران: ٦٧). إن هذه الفكرة تضطرنا إلى كشف العلاقة بين النبي إبراهيم والنبي محمد.

(١) أونج، الشفاهية: ١٠٣.

العلاقة بين النبي محمد والنبي إبراهيم

لم يكن النبي إبراهيم كغيره من الأنبياء، ولا سيما بمنظور الأديان السماوية الثلاثة، فهو عند العبريين أهم الآباء الأوائل للشعب العبري، وهو أب لسلسلة من الأبناء، كانوا جميعاً ذوي علاقة حميمة بالإله. وهو عند المسيحيين لا يقل رتبةً عنه عند اليهود، لأن إنجيل متى يقرر أن إبراهيم هو الجد الأعلى ليسوع المسيح. وهو عند المسلمين خليل اللّه أبو الأنبياء جميعاً، المؤسس الأول لملة الإسلام[٢].

وقد ذهبت آيات قرآنية كثيرة إلى توضيح شخصية إبراهيم، وإلى الحث على اتّباع ملته[٣]، وقدّرت آية أخرى أن أولى الناس بإبراهيم النبي محمد[٤]. وكان النبي محمد نفسه يقول: أنا دعوة إبراهيم. وقد ارتضى أن يُنسب إلى إبراهيم من خلال ابنه الذبيح، سواء كان الذبيح إسماعيل أم إسحاق. فقد رُوي أن أحدهم خاطب النبي محمد (ص) بـ (يا ابن الذبيحين)[٥]. والذبيحان المقصودان هنا، أحد ابني إبراهيم، وأبوه (أبو النبي) عبد اللّه بن عبد المطلب. وقد جرت عادة المؤرخين، وقبلهم النسابون، على أن يوصلوا نَسَبه ونَسَب جميع العرب بإبراهيم، وذلك عن طريق عدنان بن إسماعيل بن إبراهيم[٦]. وفي أخبار النبي محمد أنه كان قبل مبعثه «يتحنث» في غار حراء، ويتحنث بمعنى يتعبد[٧]، وهي قريبة من «يتحنف» والحنيفية والأحناف، كما سنرى.

وفي هذا إشارة إلى اختصاص النبي محمد وحده، بدعوة إبراهيم، رداً على اليهودية والمسيحية، ورداً كذلك، على من زعم، من العرب، أنه على دين

---

(٢) القمني، **النبي إبراهيم**: ١١، ١٤.

(٣) «سورة النحل»: ١٢٠؛ «الأنعام»: ١٦١؛ وللاستزادة انظر عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**: ٢٢٠.

(٤) «سورة آل عمران»: ٦٧.

(٥) الطبري، **جامع البيان** ١: ٤٣٥، ٢٣: ٥٤.

(٦) المسعودي، **أخبار الزمان**: ١٠٤.

(٧) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ٤: ٥٣٠.

إبراهيم أو الحنيفية. بل كان النبي يهاجم من يزعم أنه على دين إبراهيم، ومن ذلك أنه سمَّى أبا عامر بن صَيفي المعروف بالراهب، سماه «الفاسق»، وقد قدم أبو عامر المدينة، ورأى الرسول، وسأله: ما هذا الذي جئت به؟ فقال الرسول: جئت بالحنيفية دين إبراهيم. قال أبو عامر: فأنا عليها، فقال الرسول: لست عليها، ولكنك أدخلت فيها ما ليس منها، فذهب مغاضباً للرسول، كما تقول الروايات، وقد لحق به لقب «الفاسق» الذي سماه به الرسول[(٨)].

وكان عبد المطلب، الجد المباشر للنبي، كما يُجمع الأخباريون، من المتحنفين، ويُجمع هؤلاء على أن النبي نفسه، كان قد نفر من عبادة الأصنام، واتصف بالأخلاق الحميدة، وكان يعتكف في غار حراء «يتحنث» أو «يتحنف»، وكلاهما بمعنى يتعبد، في شهر رمضان، في الغار الذي كان يلجأ إليه المتحنفون الآخرون[(٩)].

إن دلالة «تحنث» في اللغة العربية، هي دلالة «تحنف»، ومنها الحنيفية. وقد رجح بعض الباحثين أن لفظة الحنيفية مشتقة من أصل عبراني هو «تحينوث»، أو من «حنف» ومعناها أيضاً التحنث في العربية، وذلك لما لهذه اللفظة من صلة بالزهد والزهاد. وقيل: إنها مشتقة من أصل عربي هو «تحنَّف» على وزن «تبرَّر». وذهب د. جواد علي إلى أن لفظة «حنيف» هي ـ في الأصل ـ بمعنى «صابئ»، أي خارج عن ملة قومه، تارك لعبادتهم. يؤيد هذا ما ذهب إليه علماء اللغة من أن «الحنف» هو الميل عن الشيء وتركه، فسارت اللفظة علماً على من تنكر لعبادة قومه، وخرج عن الأصنام. ولهذا نجد الإسلام يطلقها ـ في بادئ الأمر ـ على نابذي عبادة الأصنام، وهم الذين دعاهم بأنهم على «دين إبراهيم». ولما كان التنكر للأصنام هو عقيدة الإسلام، لذلك صارت مدحاً لمن أطلق الجاهليون عليهم تلك اللفظة، لا ذماً[(١٠)].

لقد كان تفسير العلاقة بين النبي إبراهيم والحنيفية، والنبي محمد والوحي

(٨) جواد علي، **المفصل** ٦: ٤٥٨.

(٩) عبد الكريم، **قريش**: ١٢٠.

(١٠) جواد علي، **المفصل** ٦: ٤٥٤.

القرآني، يتم بالنظر إلى العلاقة بين الإسلام (الدين الجديد)، واليهودية والمسيحية (الديانتين القديمتين)، أي أن مستوى العلاقة الأولى (إبراهيم ـ محمد) يتقاطع مع مستوى العلاقة الثانية (الدين الجديد ـ الديانتين القديمتين).

من ذلك أننا نجد المستشرق فنسنك يرى أن السُّوَر المكية تشير إلى إبراهيم، على أنه رسول من الله أنذر قومه، كما تنذر الرسل، ولم تذكر أية صلة له بإسماعيل (الذي استوطن مكة، واستعرب وصار أباً للعرب في ما بعد). أمّا السُّوَر المدنية، وقد نزلت بعد انتشار الإسلام، وانضمام كثير من العرب تحت لوائه، فالأمر فيها غير الأمر في السور المكية، فإبراهيم يُدعى حنيفاً مسلماً، وهو واضع «ملة إبراهيم»، وقد رفع مع إسماعيل، قواعد الكعبة. ويعلل فنسنك هذا الاختلاف بأن محمداً كان قد اعتمد على اليهود في مكة، ثم ما لبثوا أن تآمروا ضده، حينئذ أراد أن يتخذ غيرهم ناصراً له، فاعتمد على «ملة إبراهيم»، وصار إبراهيم أباً لجميع العرب[11]. ولم يكن تفسير العلاقة هذا، مقتصراً على غير المسلمين، فقد ذهب إليه بعض المسلمين أيضاً، حين فسروا الحنيفية بأنها الميل عن اليهودية والمسيحية[12].

والذي يُفهم من القرآن، أن الحنفاء هم أولئك الذين رفضوا عبادة الأصنام، فلم يكونوا من المشركين، بل كانوا يدينون بالتوحيد الخالص، الذي هو فوق توحيد اليهود والنصارى: ﴿وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾، وأن قدوتهم، في ذلك، إبراهيم.

ويلاحَظ أن لفظة «مسلماً» استُعملت قرينة للفظة «حنيفاً»، وأن إبراهيم هو أول المسلمين، وقد وصف الإسلام نفسه بأنه دين الله الحنيف، وأن الشريعة الإسلامية هي الحنيفية السمحة السهلة، تمييزاً لها من الرهبانية المتعصبة. ويلاحَظ أيضاً، أن جميع مَن حشرهم أهل الأخبار في الحنيفية، كانوا من القارئين الكاتبين، وكان لبعضهم علم باللغات الأعجمية، مثل: السريانية والعبرية، وكانت

(١١) فنسنك، «إبراهيم»، في دائرة المعارف الإسلامية ١: ١٤٦.
(١٢) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٧٦.

لهم أسفار إلى العراق وبلاد الشام، أكسبتهم، من خلال اتصالهم بالرهبان وبرجال الكنائس واليهود، خبرةً بالتيارات الفكرية في ذلك الوقت. فهم جماعة، نستطيع وصفهم بالمصلحين[(١٣)].

إن طرفي العلاقة المذكورة آنفاً، لا يتقاطعان نهائياً، بمعنى أنهما لا يتناقضان كلياً، لأن الأديان الثلاثة تجري على نسق واحد (الدعوة إلى عبادة الله، والحث على الفضائل، وتطهير النفوس، وغيرها من الأمور العامة التي تجمع الأديان الثلاثة). الأجدر بنا إذاً، أن نوجه البحث في خصوصية دعوة النبي محمد، وهي تومئ إلى «ملة إبراهيم حنيفا».

واقترنت ملة إبراهيم بالحنيفية، وصار القرآن يحرص في مواضع كثيرة، على أن ينعت ملة إبراهيم بالحال «حنيفاً» لتضم دلالات أخرى، كالإيمان بالرسل كلهم من أولهم إلى آخرهم، وشهادة أن لا إله إلا اللّه، والإخلاص في الدين، والاستقامة. وقد ذكر هذه الدلالات كل من تعرض لدلالة «الحنيف»، ولكن الدلالة المركزية التي تنطلق منها تلك الدلالات، هي الحج والختان. والعرب تسمي كل من حج واختتن، حنيفاً تنبيهاً على دين إبراهيم[(١٤)]، فالحنيف إذاً، هو من جمع الحج والختان، والمفسرون حين يتعرضون لتفسير «الحنيف» يوردون الدلالات المختلفة، ولكن لا بد من ذكر الحج والختان[(١٥)].

فما دلالة الالتزام بالحج والختان في الظروف التاريخية لدعوة النبي محمد؟

دلالة الالتزام بالحج والختان

إن الإجابة توضح، بشكل جلي، الصلة بين الحنيفية؛ ملة إبراهيم الباقية إلى زمن النبي محمد، وبين دعوة النبي محمد نفسها، فقد رفض الأحناف (أو الحنفاء) كلاً من اليهودية والمسيحية، وعلل ذلك أحد الباحثين بأنهم رفضوا

(١٣) جواد علي، **المفصل** ٦: ٤٥٥.

(١٤) الراغب، **المفردات**: حنف.

(١٥) الطبري، **جامع البيان** ١: ٤٤٠؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ١: ٧٧؛ الطبرسي، **مجمع البيان** ١: ٢٧٧.

اليهودية، لأنها ديانة منغلقة، كان همّ أصحابها منحصراً في الأنشطة المالية والتجارية. ورفضوا المسيحية، لأنها ديانة مليئة بالأسرار، فهي لا تتناسب مع العقلية العربية البسيطة، ولأنها ديانة الامبراطورية الرومانية البيزنطية التي حاولت فرض سيطرتها على الجزيرة العربية[١٦]. ربما صحت هذه الأسباب، وربما كان رفضهم لكلتا الديانتين، بسبب أنهم كانوا على وعي وإدراك بمجريات الأمور، وكانوا يتشوقون إلى الإصلاح، وبعبارة أخرى كان الحنفاء حلقةً في مرحلة الانتقال مما قبل الإسلام إلى الإسلام[١٧].

وهذه الفكرة تنبهنا إلى ظهور بعض المصلحين أو الحنفاء قبل ظهور الإسلام، في (الفترة بين المسيح ومحمد)، ومن هؤلاء خالد بن سنان العبسي، الذي قال عنه النبي محمد: «ذاك نبي أضاعه قومه». ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل، وكان يرغب عن عبادة الأصنام، ويحج البيت. سئل عنه النبي، فقال: «يبعث يوم القيامة أمةً وحدة»، وهو من الحنفاء، ومنهم أمية بن أبي الصلت الثقفي، الشاعر المتعبد المشهور الذي قال عنه النبي: «كاد يسلم»[١٨].

لنعد إلى الختان والحج (رمزَي ملة إبراهيم). لقد ادّعت اليهودية أن الختان عادة عبرية، وهو يمثل عندهم، علامة العهد الإلهي الذي قطعه الله لإبراهيم. جاء في التوراة: «وقال الله لإبراهيم: وأمّا أنت فتحفظ عهدي. أنت ونسلك من بعدك، يختتن منكم كل ذكر. فتختفون في لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم»[١٩]، والغرض من هذا، نِسْبةُ عادة الختان إلى العبرانيين، ثم التأسيس على هذه النسبة أن الله أعطى اليهود، مقابل الختان، كل الأرض من النيل إلى الفرات[٢٠].

ومما تجدر الإشارة إليه أن فرويد العالم النفساني المشهور، كذَّب، وهو

---

(١٦) عبد الكريم، **قريش**: ١١٨.

(١٧) المصدر نفسه: ١١٥.

(١٨) الجابري، **العقل السياسي العربي**: ١٩٨.

(١٩) «سفر التكوين» ١٧: ٩ ـ ١١.

(٢٠) مقّار، **قراءة سياسية للتوراة**: ٣٤٣.

يهودي، كَتَبة التوراة، وكشف أن الختان عادة مصرية قديمة، ادّعاها اليهود لتسويغ زعمهم أن الرب أعطاهم أرض الكنعانيين (فلسطين)، وكذلك الأرض المحيطة بها من النيل إلى الفرات. قال فرويد: من الممكن أن يجهل الإسرائيليون الذين توفروا على «تأليف» التوراة، أن المصريين كانوا يمارسون عادة الختان، وتقر بذلك فقرة من «سفر يشوع»[٢١]. لقد كان الختان معروفاً عند المصريين القدماء وكذا عند اليهود، وهو ما انضوى تحت دلالة ملة إبراهيم. وعلى تقدير انضوائه هذا، سار المفسرون المسلمون كالطبري وابن كثير[٢٢].

وإن اختيار الكعبة لتكون بيت الله الحرام، أي توحيد البيت بجانب توحيد المعبود، له دلالة خطيرة داخل التفكير الإسلامي، فهو يوحّد المسلمين مكاناً، بعد أن وحّدهم توجهاً، ذلك لأن للعرب مع كعبة مكة، كعبات أخرى، كانوا يحجونها، وقد وضعوا فيها ما وضعوا في مكة، من أصنام كالأقيصر وذي الخلصة والكعبة اليمانية.

كان الحج معروفاً ـ إذاً ـ قبل الإسلام، ولكن القرآن غيّر وجهته من الشرك إلى التوحيد، وهذا ما أجمع عليه المفسرون، فهم يسمون الحنيف حاجاً[٢٣]، وهو، تحديداً، الذي يستقبل البيت (الكعبة في مكة) بصلاته، ويرى أن عليه حج البيت إن استطاع إليه سبيلاً[٢٤].

إذا نظرنا إلى الختان والحج، وهما داخل المفهوم الإسلامي، بدا لنا أن أصولهما التاريخية (الحنيفية) تتصل باليهودية، وبالجاهلية، لتفيد، من خلالهما، الانتساب إلى إبراهيم؛ الجد البعيد للعرب. وإذا ما تحقق الانتساب، وهو مرحلة أولى، تبدأ مرحلة توسيع دائرة الانتساب، ليتم التطابق بين ملة إبراهيم والإسلام في مرحلة تالية. وقد أضاف الإسلام إلى دلالة ملة إبراهيم المتمثلة في النواة

---

(٢١) «سفر يشوع» ٥: ٢ ـ ١٩؛ وانظر فرويد، **النبي موسى**: ٦٧؛ وللتفصيل حول الختان عند المصريين واليهود انظر مقّار، **قراءة سياسية للتوراة**: ٣٨، ٣٤٢.

(٢٢) الطبري، **جامع البيان** ١: ٤٤١؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ١: ١٧٧.

(٢٣) الطبري، **جامع البيان** ١: ٤٤٠.

(٢٤) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ١: ١٧٧.

(الختان والحج) أموراً كثيرة أخرى، سُميت الفطرة، وما دامت تلك الأمور في شريعة الإسلام، فالإسلام ـ إذاً ـ هو دين الفطرة. جاء في تفسير الآية: ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات...﴾ (البقرة: ١٢٤). عن ابن عباس: أنه ابتلاه بالمناسك (الحج). وعنه أيضاً: أنه ابتلاه بالطهارة، خَمْس في الرأس، وخَمْس في الجسد. في الرأس: قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس، وفي الجسد: تقليم الأظفار وحلق العانة والختان ونتف الإبط وغسل أثر الغائط والبول بالماء[٢٥].

وتتسع منطقة الاشتراك بين الإسلام وملة إبراهيم لتشمل القرآن نفسه. فقد جاء في القرآن ـ كما قال ابن عباس[٢٦] ـ من الكلمات التي ابتُلي بها إبراهيم:

عشر في «سورة التوبة»، وهي: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود اللّه وبشّر المؤمنين﴾ (التوبة: ١١٢).

وعشر في «سورة الأحزاب»، وهي: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين اللّه كثيراً والذاكرات أعد اللّه لهم مغفرة وأجراً عظيما﴾ (الأحزاب: ٣٥).

وعشر في «سورة المؤمنون»، وهي: ﴿الذين هم في صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون. والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون. والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾ (المؤمنون: ٢-٩).

---

(٢٥) الطبري، **جامع البيان** ١ : ٤١٤؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ١ : ١٥٧.
(٢٦) الطبري، **جامع البيان** ١ : ٤١٤.

وعشر في «سورة المعارج»، وهي: ﴿إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون. والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم. والذين يصدقون بيوم الدين. والذين هم من عذاب ربهم مشفقون. إن عذاب ربهم غير مأمون. والذين هم لفروجهم حافظون. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك اهم العادون. والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم بشهادتهم قائمون. والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾ (المعارج: ٢٢-٣٤).

وبغض النظر عن كيفية معرفة ابن عباس للكلمات التي سمعها إبراهيم من ربه، فإن مجموعة الآيات المذكورة تضم آداباً دينية عامة، افترضها ابن عباس، وربما غيره، في دين إبراهيم، مما يحقق الاتصال الوثيق بملة إبراهيم، بحيث يكون ماضياً للإسلام، ماضياً أولياً، لأن إبراهيم من أوائل الأنبياء، وماضياً واقعياً عملياً، لأنها من الفطرة الإنسانية.

ونحن لا نستغرب ذلك، وقد وجدنا ما يؤيده في اعتقاد صحابي مثل عبد الله بن مسعود، الذي قرأ الآية ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (آل عمران: ١٩) قرأها: «إن الدين عند الله الحنيفية»[٢٧]، مما يدل على المطابقة بين الإسلام وملة إبراهيم في أوساط الصحابة.

والقرآن نفسه، دعم هذا الاتجاه حين نسب مجموعة من القواعد الدينية إلى صحف إبراهيم، كالذي ورد في «سورة الأعلى»: ﴿إن هذا لفي الصحف الأولى. صحف إبراهيم وموسى﴾ (الأعلى: ١٨-١٩). وفي «سورة النجم»: ﴿أم لم ينبأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الذي وفى﴾ (النجم: ٣٦-٣٧).

وإذا وصلت إلى زمن القرآن أشياء من صحف موسى (التوراة)، فإن التاريخ لم يخبرنا بوصول شيء من صحف إبراهيم. يقول د. جواد علي: أمّا صحف إبراهيم فلم يصل إلينا من أمرها شيء، وقد ورد في التلمود أن إبراهيم كان قد وقف على «الهلاخا» Halacha وعمل بها، ويراد بها ما يقابل مصطلح «الحديث»

(٢٧) السجستاني، المصاحف: ٧٠ الهامش: ١.

في عربيتنا، وتشمل كل ما ورد بالرواية من أخبار وأحاديث عن أحوال الأنبياء وأفعالهم، وقد جمع ذلك يهودا هناسي وعرف في ما بعد باسم «المشنا»(٢٨).

لقد جرى تعليل المطابقة بين ما جاء في القرآن وملة إبراهيم، بأن التوحيد والنبوة والوعيد والوعد، كانت ثابتة في صحف الأنبياء الأقدمين، لأنها قواعد كلية، لا تتغير بتغير الأزمان(٢٩)، وهذا يتيح توثيق الارتباط بين الأديان السماوية، بحيث تتبادل الأدوار التاريخية، فيغدو الآخر هو الأول، ويصير الإسلام ملة إبراهيم حنيفاً.

---

(٢٨) جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**: ١٧٧. و«المشنا» كلمة تعني الترديد والتثنية، ويراد بها في الديانة اليهودية قسماً من قسمي التوراة، وأما القسم الآخر فهو «الجمارة». ثم هي توضيح للشريعة الشفهية وضعه رجال الدين (المعلمون)، وهي في ستة أقسام.

(٢٩) النيسابوري، **غرائب القرآن** ٣٠: ٧٥.

تشخيص المعاني

صاغ القرآن المعارف من خلال الحياة الإنسانية، وقدم المعاني المجردة بهيئة تشخيصية، وذلك ما تسعى إليه الثقافات الشفاهية، حين تمكّن الناس من استيعاب العالم الموضوعي غير المألوف، ضمن العلاقات الإنسانية المألوفة المباشرة[١]. ولقد تناول القرآن عوالم غريبة عن عالم البشر المألوف، وتحدث عن مفاهيم مجردة عن الواقع الحسّي، فكان لزاماً أن يقدم هذه القضايا بشكل قريب إلى العالم المحسوس. وهذا ما سوف نجده متجلياً في الموضوعات الآتية.

آدم والأدمة

لقد خلق الرب الإله آدم من التراب[٢]. إذاً هذه هي البداية في «أصل الخلق»، قدمتها التوراة. والتوراة لا تختلف عن القرآن في كونها تصدر عن ثقافة شفاهية، وستنشأ فكرة أصل الإنسان من التراب، من هنا. أمّا لماذا كان أصله من التراب؟ فالجواب: إنه من عنصر معروف لدى الناس جميعاً. وصار آدم أبا البشر، وتلاحمت قصته واكتملت على الشكل الذي نجده في التوراة، أو في القرآن. وفي خلال ذلك نلمح الصلة بالأصل (آدم = تراب). فعن ابن عباس: بعث رب العزّة ملك الموت، فأخذ من أديم الأرض، من عذبها ومالحها، فخلق منه آدم، ومن ثم سُمي آدم، لأنه خُلق من أديم الأرض[٣].

(١) أونج، **الشفاهية**: ١٠٥.
(٢) «سفر التكوين» ٢: ٧.
(٣) الطبري، **جامع البيان** ١: ١٦٩.

وأديم الأرض هنا وجهها، وهو التراب. ولم تنته قصة الخلق بهذا، إذ أضيفت إليها تفصيلات أخرى، فلم يبق التراب تراباً على أصله، ولم يبق الإنسان إنساناً. فعلى مستوى التراب: خلق الله رأس آدم، وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس، وفخذيه من أرض اليمن، وساقيه من أرض مصر، وقدميه من أرض الحجاز، ويده اليمنى من أرض المشرق، ويده اليسرى من أرض المغرب[٤]. وعلى مستوى الناس، لما كان هؤلاء مختلفين في الأشكال والألوان والطبائع، فإن الإنسان ليس واحداً، لذلك كانت طينة آدم، في الأصل، مختلفة، أي ليست من أرض واحدة، فهي: من قبضة من جميع الأرض؛ من السهل والجبل، والأسود والأبيض والأحمر، فجاءت الأولاد على ألوان الأرض، فلذلك كان في ذريته الطيب والخبيث والصالح والطالح والجميل والقبيح، ولذلك اختلفت صورهم وألوانهم[٥]، وربما كانت هناك إضافات أخرى، ولكن الأصل الترابي يربط القصة الأصلية (قصة الأصل) بالإضافات دائماً.

لقد انتهى الأمر بآدم إلى أنه سُمي من خلال فعل. وبعبارة الطبري: يجب أن يكون أصل آدم فعلاً، سمي به أبو البشر، كما سمي «أحمد» من الإحماد، و«أسعد» من الإسعاد[٦]. والوجوب المفروض من الطبري يدل على ربطهم الاسم بالمسمى، وإيصالهم به، بحيث يكونان شيئاً واحداً، يفسرون به أصل الخلق المتمثل في آدم.

ويبدو أن تفسير «الأصول» اتبع المنهج نفسه، أي المساواة بين الاسم والمسمى، بحيث يصلح كل منهما لتفسير الآخر: يصلح الاسم لتفسير المسمى أولاً، ثم من خلال التأصيل يصلح المسمَّى لتفسير الاسم، كما فعل المشتغلون على مستوى اللغة. لقد جاء هؤلاء، وهم منشدُّون أيضاً إلى الأصل نفسه، فرأوا أن ثمة اتصالاً بين الاسم والمسمى. نقل الراغب الأصفهاني أربعة أقوال في تفسير «آدم»:

(٤) الثعلبي، **قصص الأنبياء**: ٢٣.
(٥) المصدر نفسه: ٢٢، ٢٣.
(٦) الطبري، **جامع البيان** ١: ١٧٠.

١ ـ لكون جسده من أديم الأرض.

٢ ـ لسمرة في لونه.

٣ ـ لكونه من عناصر مختلفة، وقوى مختلفة.

٤ ـ من الأدام، وهو ما يطيب به الطعام، لأن طين آدم طيب بإضافة الروح إليه[٧].

ولا تشذ أقوالهم في (١، ٢، ٣) عن ملاحظة الأصل الترابي، ولكنها تتنوع عليه، فجسد آدم من أديم الأرض، أي ما ظهر منها، وهو التراب؛ أو هو، من حيث اللون، ترابي؛ أو إنه مكون من عناصر «ترابية» مختلفة. والقول الرابع يفسر التسمية من ناحية أخرى: بإضافة الروح إليه، كما جاء في القرآن ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ (الحجر: ٢٩)، وهو قبل هذه الإضافة، من تراب. وفي القرآن أيضاً، حول أصل آدم: ﴿مثَل عيسى عند اللّه كمثَل آدم خلقه من تراب﴾ (آل عمران: ٥٩). ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾ (الحجر: ٢٦). ﴿إنا خلقناهم من طين لازب﴾ (الصافات: ١١). ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ (الرحمن: ١٤). وقد ذهبت الآية الأولى إلى تبيين الأصل، وسعت الآيات الأخرى إلى بيان أحوال الخلق، وتحوُّل التراب إلى طين مختلف الصلابة، وكلها ترجع إلى جوهر؛ هو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال[٨].

إدريس والدراسة

جاء ذكر إدريس في القرآن، مرتين من دون تفاصيل كثيرة، فهو معدود في الصابرين من الأنبياء: ﴿وإسماعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين. وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين﴾ (الأنبياء: ٨٥-٨٦). وهو كذلك، صديق نبي، رفعه اللّه إلى مكانٍ عليّ: ﴿واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبيا. ورفعناه مكاناً عليا﴾ (مريم: ٥٦-٥٧).

---

(٧) الراغب، **المفردات**: أدم.

(٨) الزركشي، **البرهان** ٢: ٥٥.

ويتماهى إدريس في اسمه من خلال القرآن، بل لقد أعيد تشكيله أكثر من مرة، إلى أن استقرت صورته في القرآن، مع الإبقاء على خيط، يتصل بصوره القديمة، ذلك الخيط هو اسمه إدريس، لكثرة درسه الكتب(٩).

يعود أصل فكرة إدريس إلى اليونان، فقد كان هرمس (الذي تحول في ما بعد إلى إدريس) اسماً لأحد الآلهة المرموقين. كان ابناً لكبير الآلهة «زوس»، وقد نسبوا إليه اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والحساب، وقد ظهر قبل هذا، أي في الميثولوجيا المصرية القديمة، كاتب للإله «أوزيرس» اسمه «طوط». وبحكم وظيفته نُسب إليه اختراع الكتابة، والفنون والعلوم التي تعتمد عليها، وتمارَس في المعابد، كالسحر والطب والتنجيم والعرافة. وجاء اليهود ليقرنوا هرمس طوط (المصري) بالنبي أنوخ (أخنوخ)، وانتقلت هذه المفاهيم إلى الأدبيات العربية، فقيل: إن هرمس هو النبي إدريس المذكور في القرآن، وقد نُسب إليه أيضاً، اختراع الكتابة والطب والكيمياء والتنجيم والسحر(١٠).

نحن إذاً، أمام مراحل تاريخية لفكرة «إدريس»، وقد لحظنا اقترانها بالكتابة، أو بمعنى أوسع، بالدراسة، ولحظنا أيضاً، نسبة الكتابة إليه، على أنه أول من اخترعها. ونعود للتذكير بالأولية، لأنها تفيدنا في فهم المرحلة الأخيرة من «إدريس»، أي أنه أول من خط بالقلم، أو أول من كتب.

يبدو أن التسمية القرآنية «إدريس» كانت تشير إلى نواة الفكرة. وإدريس على وزن «إفعيل» من الدرس، وهذا الوزن يدل على كثرة الصفة، فقد سمي بذلك لكثرة دراسته كتابَ الله(١١)، والدراسة تستتبع الكتابة، فهي تتناول أثرها، ويقال: درست العلم، أي تناولت أثره بالحفظ. ولما كان تناوُل ذلك يتم بمداومة القراءة، فقد عبر عن إدامة القراءة بالدرس(١٢)، ومن هنا سمي إدريس.

عندما نرجع بفكرة إدريس إلى الوراء، نجد تحولاتها واضحة، ونكاد نلمس

(٩) الثعلبي، **قصص الأنبياء**: ٤٢.
(١٠) الجابري، «الهرمسية»، في **الموسوعة الفلسفية العربية**: ١٤١٠.
(١١) النيسابوري، **غرائب القرآن** ١٦: ٥٦.
(١٢) الراغب، **المفردات**: درس.

طبقات الأغلفة التي نشأت حولها. قال المسعودي: وقام بعد أنوش بن شيث بن نوح، ولده أخنوخ، وهو إدريس النبي. والصابئة تزعم أنه هرمس، ومعنى هرمس عطارد[١٣]. وقال الطبرسي: إدريس جد أبي نوح، واسمه في التوراة أخنوخ[١٤]. وزاد الثعلبي: بعثه اللّه إلى ولد قابيل[١٥]. وفسر الطبري الآية: ﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾ بأن اللّه رفعه وهو حي إلى السماء الرابعة، وقال بعضهم: إلى السماء السادسة. فهو لم يمت، ورُفع كما رُفع عيسى[١٦]. ونصت التوراة: «وسار أخنوخ مع الله. ولم يوجد لأن اللّه أخذه»[١٧]. وهو عند الصابئة عطارد، وقد نُسب إليه أن اللّه علّمه النجوم والحساب وعلم الهيئة.

إن المهم في ذلك كله، أن يكون إدريس نبياً «دارساً» ليتخصص بدراسة كتب الله، ولتنتسب إليه أولية الدرس. ففي حين لم ينص القرآن على ذلك، واكتفى بالتسمية الجديدة، سارع المؤرخون والمفسرون إلى تقديم التفاصيل، فنسبوا إليه أولية الخط مع إنزال ثلاثين صحيفة، وكان قد نُزّل قبل ذلك (قبل إدريس) على آدم، إحدى وعشرون صحيفة، وأُنزل على شيث تسع وعشرون صحيفة[١٨].

نقول: لقد تقبلت الثقافة العربية فكرة إدريس، وتمثلتها وأنتجتها، بحيث تؤدي وظيفة معينة، هي بيان أولية الخط أو الكتابة أو الدراسة، فتحول الاسم من أخنوخ إلى هرمس إلى إدريس، وهو، في آخر مرحلة، يحمل صيغة عربية (إفعيل)، وله دلالة (كثرة دراسة كتب الله). قال النيسابوري ملمحاً إلى الأصل «الأعجمي»: وأمّا إدريس، فالأصح أنه اسم أعجمي بدليل منع الصرف، ولعل معناه بالأعجمية، قريب من الدراسة، فظنه القائل مشتقاً منها[١٩].

---

(١٣) المسعودي، **مروج الذهب** ١: ٣٩.
(١٤) الطبرسي، **مجمع البيان** ٦: ٦٧٠.
(١٥) الثعلبي، **قصص الأنبياء** ٤٢.
(١٦) الطبري، **جامع البيان** ١٦: ٧٢.
(١٧) «سفر التكوين» ٥: ٢٤.
(١٨) المسعودي، **مروج الذهب** ١: ٣٩.
(١٩) النيسابوري، **غرائب القرآن** ١٦: ٥٦.

لوط واللواط

تكرر اسم لوط النبي عشر مرات في القرآن، وتناولت قصتَه سُوَر كثيرة، وهو ـ كغيره من الأنبياء ـ يدعو إلى عبادة الله، إلا أنه اختص بقضية اللواط. كان قد بُعث في قوم يتعاطون اللواط، وكان ينهاهم عنه، ولم يفلح في النهاية، إلا مع من آمن به، فكانت نهاية الآخرين من قومه، أن قلب جبريل الأرض بهم، فجعل عاليها سافلها، فهل جاء اسم «لوط» يومئ إلى اللواط؟ فتكون رسالته بسبب اللواط؟

الجواب من خلال «الأولية» أيضاً، فإذا صحت الأولية كان الاسم «لوط» مشيراً إلى «اللواط». في التوراة أن النبي إبراهيم، عندما غادر أور الكلدانيين متجهاً إلى أرض كنعان، اصطحب معه لوطاً ابن أخيه، وعندما ذهب إبراهيم إلى مصر كان لوط معه أيضاً، وكذا كان عندما عاد إلى بيت «إيل». ولكن إبراهيم أشار على لوط بالاتجاه نحو «سدوم وعمورة» في دائرة الأردن، لأن الأرض لم تعد تحتمل أن يسكنا معاً «ولوط السائر مع إبرام كان له أيضاً غنم وبقر وخيام»، و«كان أهل سدوم أشراراً وخطاة لدى الرب جداً»[٢٠].

وفي القرآن: ﴿وإن لوطاً لمن المرسلين﴾ (الصافات: ١٣٣). وقد أوتي «حكماً وعلماً» (الأنبياء: ٧٤)، وهو رسول إلى قومه الأشرار، وكان معنياً، إضافة إلى الدعوة إلى الله، بمحاربة آفة اللواط. ويبدو أن هذه الآفة لم تكن عند غيرهم ﴿إذ قال لقومه أتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين﴾ (الأعراف: ٨١).

إذاً، لقد سُمِّي قوم لوط بهذا الاسم، لأنهم ابتدعوا تلك الفاحشة. وبتعبير الطبري، ما رؤي ذكر على ذكر حتى كان قوم لوط[٢١]. وقال غيره: إن إبليس هو الذي علّمهم إياها[٢٢]. المهم أن بدء اللواط كان في قوم لوط، وأن أوليته

(٢٠) «سفر التكوين» ١٣: ١٣.
(٢١) الطبري، جامع البيان ٨: ١٥٦.
(٢٢) الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٥٥١.

كانت فيهم، وجاء اسم نبيهم مشيراً إلى ذلك. ولمّح الراغب الأصفهاني إلى ذلك، فقال: وقولهم يلوط فلان إذا تعاطى فعل قوم لوط. فمن طريق الاشتقاق أن «اسم لوط» اشتُق من لفظ لوط الناهي عن ذلك، لا من لفظ المتعاطين به(٢٣).

وهذا يعني أن الفعل مشتق من اسم لوط، بعد أن صار الاسم عَلَماً على ذلك، وقد جمع هذا العَلَم سببين: العجمة العلمية، فانطبقت بذلك عليه، شروط الاسم العلم الذي وضعها علماء اللغة. قال الزجاج: لوط اسم غير مشتق، لأن العجمي لا يشتق من العربي، وإنما قال ذلك، لأنه لم يوجد إلا علَماً في أسماء الأنبياء(٢٤).

إن التأثير الديني شمل اسم لوط، فكان لا بد من تخريج، يبعد شخص النبي عن الفاحشة التي سُمِّي بها. وهنا نجد رأياً آخر في الاسم، وفي كيفية اشتقاقه ـ واشتقاقه يعني أنه اسم عربي، له جذور في لغة العرب ـ. قيل لوط اسم علَم، واشتقاقه من: لاط الشيء بقلبي؛ أي التصق، وهذا أَلْوَط بقلبي من ذاك أي ألصق. وما دام «لوط» مشتقاً من فعل من أفعال اللغة العربية، فهو اسم مصروف (غير ممنوع من الصرف كما كان سابقاً، أي عَلَم يجمع العجمة والعلمية)، وإنما صُرف لخفته، وخفته تعني أنه اسم ثلاثي، ساكن الوسط(٢٥).

ولكن هذا الاسم (لوط) لم يُستسَغ، ولم يُستحب، فلم يتسمَّ الناس به كغيره من أسماء الأنبياء، فنحن نسمع في أسمائهم: شعيب ونوح ولقمان وشيث ويونس. ولم نسمع أن أحدهم تسمَّى بـ«لوط». ربما كان عقل الناس يسارع إلى أصل التسمية، فيعزف عنها، وهو يرى أن بين الاسم ومسماه رابطة، لا يمكن الفكاك منها، ولو كانت من خلال نبي.

إذا كنا، من خلال ما عرضناه من نماذج، نلاحظ أن شفاهية القرآن قدمت

(٢٣) الراغب، **المفردات**: لوط.

(٢٤) الطبرسي، **مجمع البيان** ٤: ٥٥٠.

(٢٥) النيسابوري، **غرائب القرآن** ٨: ١٥٦؛ الطبرسي، **مجمع البيان** ٤: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

المفاهيم المجردة بهيئة تشخيصية قريبة من العالم الموضوعي للإنسان، وأن (الأولية) كانت مرسومة من خلال العلاقة العضوية بين الاسم والمسمى، بحيث يغدوان متماهيين في بعضهما البعض، فإننا نضيف هنا كشفاً آخر لكيفية تقديم القرآن المَعارف بشكل إنساني موضوعي، ذلك هو عرض الأنبياء مع مواقفهم الإنسانية، لا من خلال قائمة أسماء تعدد أسماءهم فقط. إن القرآن هنا، تعامل مع المعارف وقدمها بشكل إنساني، على أنها تجارب حياتية، لا على أنها مجردات.

بغض النظر عن تكرار قصص الأنبياء، وتوزعها في القرآن، فقد كان كل موضع يرد فيه ذكر النبي تعبيراً عن ذلك النبي من خلال موقف. والمتلقي أمام ذلك، يشكّل صورة للنبي، هي انعكاس لسرد القرآن في ذلك الموضع. لنتناول سورة الأنبياء، وقد سميت هذا الاسمَ لكثرة ما ورد فيها من أنبياء، أو من شخصيات قريبة من النبوة. إن الرابط العام الذي سعى القرآن إلى إقراره، وهو يربط هؤلاء، أن الرسول (ويجب أن يكون نبياً أولاً) يبلّغ رسالة الله المتمثلة في التوحيد: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدوني﴾ (الأنبياء: ٢٥).

هذه هي القاعدة التي ينطلق منها الرسل والأنبياء، ثم يختلف هؤلاء في ما بعد، تبعاً لطبيعة النبوة في حالة النبي، ولطبيعة الرسالة في حالة الرسول. وفي ذلك كله، نلحظ أن أسماء الأنبياء لم تُقدَّم في قائمة، بل وردت من خلال موقف معين، فيتحد الاسم والموقف، فنتعرف إلى النبي من خلال ذلك الموقف، ونمزج ـ نحن المتلقين ـ بين الاسم وموضع سرده، بحيث تنتج صورة للنبي، يتطابق فيها الاسم (العلَم) مع الموقف.

وإذا نظرنا إلى القرآن، وقد تكررت فيه قصص الأنبياء، وجدنا صوراً مختلفة للنبي الواحد، كل صورة تمتزج مع اسمه في الموضع، فتتشكل صور عديدة للشخصية الواحدة. من الطبيعي أن يكون سبب ذلك اختلاف زاوية النظر في السرد القرآني، ولكنه، في النهاية، يقدم إلينا لقطات (صوراً) مختلفة.

لنعد إلى صور الأنبياء في هذه السُّورة، نتفحص الصورة المنتجة في موقف معين، ونلاحظ أن الأسْماء امتزجت بمواقفها واقترنت بها، أو بعبارة أصح، تماهت الشخصية مع الموقف:

١ ـ ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكراً للمتقين﴾ (الأنبياء: ٤٨). صورة موسى وهارون هنا، أن اللّه آتاهما التوراة وضياءً وذكراً، فهما مقترنان بما أُرسلا به، لا ينفصلان عنه: هما يحملان رسالة اللّه (التوراة) وفيها نور وشرف للمتقين. وفي «سورة الشعراء» صورة أخرى لموسى وهارون: ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين. قوم فرعون ألا يتقون. قال رب إني أخاف أن يكذبون. ويضيق صدري ولا ينطلق لساني فارسل إلى هارون. ولهم علي ذنب فأخاف أن يقتلون. قال كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون. فأتيا فرعون فقولا إنّا رسول رب العالمين﴾ (الشعراء: ١٠-١٦). في هذه السورة يقترن الموقف، بشكل أوضح مما في «سورة الأنبياء»، إذ يُؤمَر موسى بدعوة قوم فرعون إلى عبادة الله، فيخشى أن يكذب، ويستعين بأخيه هارون، الذي هو أفصح منه، (يقول المفسرون إن موسى كان يعاني من صعوبة في النطق)، ولم يقتل واحداً منَ الإسرائيليين، كما فعل موسى من قبل. موسى هنا مأمور مستغيث بأخيه، خائف من قوم فرعون، وهارون مساعد قوي فصيح. لقد تشكلت هذه الصورة من خلال الموقف في «سورة الشعراء»، وبذا ارتبطت الشخصية (الاسم) بدورها الذي قامت بتأديته.

٢ ـ ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين. إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون. قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين. قال لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين. قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين. قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وإنا على ذلكم من الشاهدين. وتا اللّه لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين. فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون. قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين. قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم. قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم. قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون.

فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون. ثم نُكسوا على رؤوسهم لقد علمتَ ما هؤلاء ينطقون. قال أفتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أفٍّ لكم ولما تعبدون من دون اللّه أفلا تعقلون. قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين. قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين. ونجيناه ولوطاً. . . ووهبنا له إسحاق ويعقوب﴾ (الأنبياء: ٥١-٧٢).

إبراهيم هنا فتى، اختُص بأن اللّه آتاه رشده، وتتشكل صورته تدريجياً مع التوغل في سرد قصته، صورة المتسائل المزدري للتماثيل التي يعبدها قومه، الموجه قومه نحو عبادة اللّه الذي ابتدع السماوات والأرض وهو شاهد على ذلك، المتمرد الذي كسر الآلهة، المجادل في ما يعتقد، الصابر من أجله، الذي أنجاه اللّه وجزاه. إن ذاكرتنا لا تنسى «يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم»، فتتداعى صور شفافة للفتى المؤمن الذي تغلّب بإيمانه وذكائه على أبيه وقومه، حطم آلهتهم واستهزأ بكبير الآلهة، فما كان من قومه إلا أن حرقوه، لكن اللّه جعل النار برداً وسلاماً. هذه القصة او الموقف امتزج بشخصية إبراهيم أولاً، ثم بإبراهيم (الاسم)، فصرنا ما إن نذكرَ إبراهيم حتى تتداعى الذكريات تبني صورته.

وتستمر السورة في سرد قصص الأنبياء الآخرين:

٣ ـ ﴿ووهبنا له (لإبراهيم) إسحاق ويعقوب نافلةً وكلاً جعلنا صالحين. وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات. وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾ (الأنبياء: ٧٣). وهنا صورة جماعية للنبي لوط والنبي إسحاق والنبي يعقوب، أئمة صالحين أرسلوا من اللّه بفعل الخيرات، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وقد تشكلت صورهم من خلال صفاتهم وأفعالهم.

٤ ـ ﴿ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث إنهم كانوا قوم سوء فاسقين وأدخلناه في رحمتنا إنه من الصالحين﴾ (الأنبياء: ٧٤). لوط الحكيم العالم الصالح الذي أنجاه اللّه من عمل الخبائث، ثم أدخله في رحمته.

٥ ـ ﴿ونوحاً إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الكرب العظيم﴾ (الأنبياء: ٧٦). نوح المنادي الذي استجاب له الله ونجاه.

٦ ـ ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين. ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين. وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون. ولسليمان الريح عاصفةً تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين. ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملاً دون ذلك وكنا لهم حافظين﴾ (الأنبياء: ٧٨-٨٢). وهنا صورة مشتركة تجمع داود وسليمان، ثم صورة مفردة لكل منهما، الصورة المشتركة تظهرهما يحكمان في قضية دخول غنم قوم في زرع قوم آخرين ليلاً، ولكن سليمان هو الذي قضى بذلك. صورة داود ومعه الجبال والطير مسبِّحة لله مسخَّرة له، وهو يصنع الدروع من الحديد. وصورة سليمان، وهو يأمر الريح، فتجري بأمره، وبإمرته أيضاً، الشياطين الغواصون الذين يعملون له المحاريب والتماثيل.

٧ ـ ﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين. فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين﴾ (الأنبياء: ٨٣-٨٤). أيوب الصابر الذي استنفد الضر جهده، فدعا ربه فاستجاب له ورحمه، ومعه أهله.

٨ ـ ﴿وإسماعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين. وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين﴾ (الأنبياء: ٨٥-٨٦). يجمع هؤلاء أنهم صبروا، وأنهم أُدخلوا في رحمة الله وهم من الصالحين. ويبدو أن ذكرهم بعد أيوب، يراد به الإشارة إلى صبرهم، ذلك لأن أيوب علَم في الصبر، والمفسرون يقولون إن إسماعيل صبر ببلد لا زرع به ولا ضرع، وصبر إدريس كذلك على الدعاء إلى الله، وذو الكفل (أو ذو الضعف) له ضعف ثواب غيره، ممن هو في زمانه لشرفه[٢٦].

(٢٦) الطبرسي، مجمع البيان ٧: ٨١.

٩ ـ ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين﴾ (الأنبياء: ٨٧-٨٨). صورة ذي النون الغاضب من قومه، الذي تركهم قبل أن يأذن له الله فعاقبه الله، ثم اعترف بفعلته فنجاه الله.

١٠ ـ ﴿وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين. فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين﴾ (الأنبياء: ٨٩-٩٠). زكريا الداعي إلى الله أن يرزقه ولداً، وصورته مع ولده وزوجته.

١١ ـ ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آيةً للعالمين﴾ (الأنبياء: ٩١). مريم التي امتنعت عن الفساد، أجرى الله فيها روحه، كما يجري الهواء بالنفخ، فأمست هي وابنها المسيح آية، علامة على ولادته بلا أب.

لا نريد أن نتتبع تكرار قصص هؤلاء الأنبياء في القرآن، فذلك مبحث آخر، بل نريد التركيز على صورة النبي، او اللقطة التي صُوِّر بموجبها، وهي ذات زاوية نظر خاصة في موقف معين، بحيث أصبح اسم النبي لا ينفك من تلك اللقطة. وللاختصار نستطيع أن نضع مجموعات صفات للأنبياء، وهي تكوّن صورهم، وهي:

١ ـ موسى وهارون ذاهبان إلى فرعون بالتوراة.

٢ ـ إبراهيم مجادل بالحق، محترق بالبرد والسلام.

٣ ـ إسماعيل وإسحاق ولوط أئمة.

٤ ـ لوط ناج من اللواط.

٥ ـ نوح صانع الفلك ناج من الطوفان.

٦ ـ داود مسبّح مع الجبال والطير، صانع الدروع.

٧ ـ سليمان آمر الريح والشياطين.

٨ ـ أيوب صابر.

٩ ـ إسماعيل وإدريس وذو الكفل صابرون.

[redacted] ـ ذو النون غاضب [redacted]

[redacted] ـ زكريا العقيم يلد يحيى [redacted]

[redacted] ـ مريم وابنها من غير أب [redacted]

لقد قدم القرآن هؤلاء الأنبياء، وغيرهم، من خلال الصفات التي نبعت من مواقف معينة، فصار اسم كل نبي مقترناً بصفته أو بفعله، حتى صرنا نعرف الاسم من خلال تلك الصفة. فعندما يُذكَر صانع الفلك نستذكر نوحاً، وعندما يُذكَر الصابر نستذكر النبي أيوب... وهكذا. كل الصفات او المواقف هي من «الإنسانية الموضوعية» التي تشبه إنسانية المتلقين وموضوعيتهم.

لهجة المخاصمة: الذم/المدح

ذهب أونج إلى أن الشفاهية تضع المعرفة في سياق الصراع، بإبقائها في عالم الحياة الإنسانية، فهي (المعرفة) في ظل الشفاهية، نزّاعة إلى المخاصمة، بل تعتمد على المخاصمة في أسلوب حياتها، وفي أقوالها[1]. ولم يخرج الوحي القرآني ـ بوصفه معرفة ـ عن هذه القاعدة، وإنه ـ بتدرجه وتاريخيته ـ كان موجَّهاً لخصم شفاهي، ذي عقلية شفاهية، تُنتج حين المواجهة، لهجة مخاصمة. وإلى خاصية خصم القرآن، أشار الجاحظ إلى أن الله ذكر لنبيه «العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة». ويهمنا التركيز هنا، على بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة، مع أن العناصر المذكورة في النص جميعها، تشترك في تكوين صورة العقلية العربية الشفاهية في الحقبة التي يرصدها الجاحظ.

بلاغة الألسن ركن من أركان الوجود العربي، وقد صار معروفاً أو بديهياً أن يقال: إن العرب في الجاهلية أهل البلاغة والفصاحة. وكان هذا الركن مستنداً إلى الإعجاز البلاغي القرآني، وهو في الوقت نفسه، يقوم على واقع فقير، وحياة مجدبة محدودة من حيث الإمكانات الاقتصادية والثقافية، وقد جاء تصوير ذلك الواقع قديماً على لسان إبراهيم: ﴿إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع﴾ (إبراهيم: ٣٧).

ثم صُوِّر حديثاً ـ زمن القرآن أو قريباً منه ـ بقول أحدهم، حين سئل: ما

---

(١) أونج، الشفاهية: ١٠٧.

تقول في خزاعة؟، قال: جوع وأحاديث[٢]. وهي صورة تكاد تنطبق على واقع عريض، يضم في جنباته الغالبية العربية التي اعتمدت، في ما اعتمدت عليه، على الغارات والمغازي والسلب والنهب لتوفير مستلزمات وجودها، ولم تكن ظاهرة القرآن بعيدة عن ذلك الواقع.

لنأخذ أولاً خصم القرآن، ونفيد من إشارة الجاحظ[٣]، وكان بصدد آيات، ذكرت خصوم القرآن هي: ﴿فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد﴾ (الأحزاب: ١٩). ﴿وتنذر به قوماً لُدًّا﴾ (مريم: ٩٧). ﴿ويشهد اللّه على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾ (البقرة: ٢٠٤). لقد جُوبِهَ القرآن بمخاصمة كلامية شفاهية، تمثلت في تجسيد الأذى الناجِم عنها بصورة مادية و«سلقوكم بألسنة» أي: عضُوكم بألسنة ذربة، أو آذوكم بالكلام، وخاصموكم بألسنة سليطة ذربة[٤]. أمّا اللدد فهو صفحة العنق ومنه «الألدّ» وهو الخصيم الشديد التأبّي[٥].

ونأخذ ثانياً رد القرآن على خصومه: ﴿ولا تطع كل حلّاف مهين. همّاز مشاء بنميم. مناع للخير معتدٍ أثيم. عتل بعد ذلك زنيم. سنسمه على الخرطوم﴾ (القلم: ١٠-١٣، ١٦). لقد سلق القرآن هذا الكافر بالمثل، حتى أنه عابه من حيث تعتز العرب به؛ عابه بنَسبه في (زنيم)، وعابه جسدياً في ﴿نسمه على الخرطوم﴾[٦]. وفي «سورة المسد» وصفٌ لامرأة أبي لهب، وهو من أشراف قريش، وهي كذلك بنت سيد قريش؛ جعلها الوصف ﴿حمالة الحطب. في جيدها حبل من مسد﴾ (المسد: ٤-٥). إن وضع الحبل في عنقها تخسيس لها وتحقير[٧].

وكان الرسول نفسه، مع القرآن، يعتمد على المجابهة، فيغلظ للخصوم

(٢) الجاحظ، **البيان والتبيين** ١: ٩.
(٣) المصدر نفسه ١: ٨.
(٤) الطبري، **جامع البيان** ٢١: ٩٠؛ الطبرسي، **مجمع البيان** ٨: ٤٥٢.
(٥) الراغب، **المفردات**: لدد.
(٦) الطبرسي، **مجمع البيان** ١٠: ٤٢٣.
(٧) المصدر نفسه: ١٠: ٧١٦.

القول، وينتهرهم. إن الرسول يتّبع نهج القرآن في الخصومة أمام الكافرين، ويستمد منه العون منذ أوائل الوحي. فعن ابن عباس، أن الرسول كان يصلي عند المقام، فمر به أبو جهل بن هشام، فقال: يا محمد، ألم أنهكَ عن هذا (أي الصلاة)، وتوعّده، فأغلظ له رسول الله وانتهره، فقال: يا محمد، بأي شيء تهددني، أمَّا والله إني لأكثر هذا الوادي نادياً، فأنزل الله: ﴿فليدع ناديه. سندع الزبانيه﴾ (العلق: ١٧-١٨)[٨].

وفي القرآن مواضع أخرى معروفة، تقع على مستوى المخاصمة التي يشد طرفيها القرآن من جانب، وخصومه من جانب آخر، وهي تمثل صورة من صور التعامل المواجه المباشر، وذلك لأن العنف أو المخاصمة في أشكال الفن الشفاهي مرتبطة ببنية الشفاهية نفسها. ولما كان التواصل اللفظي لا بد من أن يتم بالمشافهة المباشرة، بما يتضمنه ذلك من ديناميات الصوت في عملية الأخذ والرد، فإن العلاقة في ما بين المتخاطبين، تحتفظ بدرجة عالية من التجاذب؛ درجة أعلى من المنازعة.

أمَّا الجانب الآخر من التهاجي (المخاصمة) في الثقافات الشفاهية، فهو المدح المفرط[٩]. لنكمل الآن «الجانب الآخر» وهو المدح المفرط، أو مدح المؤمنين والنبي على رأسهم، في الخطاب القرآني. ويتجلى مدح النبي في القرآن في كونه عبداً لله، ولهذه العبودية دلالة سيميائية بحاجة إلى بحث خاص. نتجاوز الآن، جذور تلك الدلالة لنصل إلى ظاهرة العبودية مباشرة؛ تلك التي استثمرها القرآن في مستوى نفعي، يتجسد في أن القرآن أطلق لفظة «عبده» أو «عبدنا» على النبي في مواطن التشريف كما قال القدماء. ففي موطن استلام الرسالة السماوية، وهو شأن خاص بالنبي، جاءت الآيات: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً﴾ (الكهف: ١). ﴿تبارك الذي نزَّل الفرقان على عبده...﴾ (الفرقان: ١). وكذلك (البقرة: ٢٣) و(الحديد: ٩). وفي موطن

---

(٨) الطبرسي، مجمع البيان ٣٠: ١٤٠.
(٩) أونج، الشفاهية: ١٠٩.

الإسراء، وهو شأن خاص بالنبي أيضاً: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً...﴾ (الإسراء: ١). وفي موطن الصلاة، وكانت خاصة بالنبي في أول الوحي: ﴿أرأيتَ الذي ينهى عبداً إذا صلى﴾ (العلق: ٩-١٠).

ويشترك النبي محمد (ص) مع الأنبياء السالفين في هذه العبودية، وقد جاء ذكرهم بالعِباد، أو أُطلق عليهم لفظ العبد، في مواطن التشريف أيضاً، وهذا ما يشترك به النبي محمد معهم: ﴿ووهبنا لداود سليمان نِعْم العبد إنه أواب﴾ (ص: ٣٠). ﴿إنا وجدناه (أيوب) صابراً نعم العبد...﴾ (ص: ٤٤). ﴿إن هو (عيسى) إلا عبد أنعمنا عليه﴾ (الزخرف: ٥٩). ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكورا﴾ (الإسراء: ٣). ﴿ذكر رحمة ربك عبده زكريا﴾ (مريم: ٢).

ويشمل المدح بالعبودية لله المؤمنين العاديين أيضاً، وستتكون لهم أوصاف خاصة، نتوقف قليلاً عند موضع تجمعت فيه، وهو ما جاء في «سورة الفرقان»:

١ ـ ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما

٢ ـ والذين يبيتون لربهم سجَّداً وقياما

٣ ـ والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما. إنها ساءت مستقراً ومقاما

٤ ـ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما

٥ ـ والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر

٦ ـ ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق

٧ ـ ولا يزنون...

٨ ـ والذين لا يشهدون الزور

٩ ـ وإذا مروا باللغو مروا كراما

١٠ ـ والذين إذا ذُكِّروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعميانا

١١ ـ والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذريتنا قرة أعين

١٢ ـ واجعلنا للمتقين إماما﴾ (الفرقان: ٦٣-٧٤).

تتنزل هذه الأوصاف على مستوى العبودية، مع عبودية الأنبياء، وذلك أن عباد الرحمن هم عباد الله، فهم يشتركون مع الأنبياء في هذه الصفة، ولذلك كان دعاؤهم أن يكونوا أئمة للمتقين، والأنبياء أئمة أيضاً.

إن هذه الأوصاف موجودة فعلاً في الأنبياء، وإن وجودها فيهم حتمي لازم، فلا يكون نبياً إلا من كان يتصف بهذه الأوصاف. أمَّا مع المؤمنين العاديين فوجودها بالقوة، أي إنهم على استعداد لأن يتصفوا بها، ولذلك فصَّلها لهم تفصيلاً، وجعل لكل صفة حدوداً واضحة، ودعاهم إلى الدخول فيها أو الاتصاف بها.

مجموع الأوصاف هو الذي يحقق الاتصاف الكامل؛ أي إن الإخلال بها أو ببعضها، يُخرج الإنسان من كونه عبداً للرحمن. إن عنصر التكامل ضروري، فلا يتسمَّى بعباد الرحمن إلا من نالوا الامتياز بمجموع الأوصاف. فإذا نال إنسان الامتياز بالمجموع صار عبداً للرحمن، ولكن منزلته ليست منزلة الأنبياء، لأن النبي لا بد من أن يختصه الله بوحي، ويبقى «العباد» في منزلة أعلى من منزلة الكافرين، لأن عباد الله حققوا إنسانيتهم، أو وجودهم العبودي أمام الله تعالى مالك المُلك.

الجدل والمخاصمة

تقع المخاصمة بين القرآن والكافرين ضمن موضوعة «الجدل». ويبدو أن موضوعة «الجدل» نفسها، تتلبس صفات العالم الشفاهي الذي تنتمي إليه، ذلك أن الجدل القائم على الخصومة سيكون بعيداً عن العقلانية، سيكون، في هذه الحالة، جدلاً لغاية الجدل، وهذا ما وصف به القرآن جدل خصومه: ﴿أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾ (الزخرف: ٥٨).

أي إن جدلهم عبارة عن خصومة، لا تصل إلى نتيجة واضحة. أمَّا جدل القرآن فكان من نوع آخر، كان حجاجاً كلامياً، يستخدم ظواهر طبيعية لها صلة بحياة الناس. فقد حاجج بخلق السماوات والأرض وإنزال المطر من السماء وإنبات الحدائق التي تبهج الناس (والكافرين منهم)، وبجعل الأرض قراراً لهم

وإجراء الأنهار، وإجابة الإنسان المضطر، وتوفير معالم الهداية في ظلمات البر والبحر، وبدء الخلق وإعادته، ثم قال لهم: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (النمل: ٦٤)؛ أي: هاتوا حجتكم. وقد جرت المحاججة قولية: قولاً يقابل قولاً، حتى إن الله سبحانه أمر رسوله بأن يقول لهم ﴿قل هاتوا...﴾ وهذا النوع من الحجاج يتجابه فيه المتخاصمان ويتقارعان بالكلام.

وكان الوحي قد اتّبع الحجاج الكلامي مع الأمم السابقة. وهو يقدم، في كل مرة، برهانه؛ أي الإشارة إلى الظواهر الطبيعية الحياتية مما له مساس عظيم بحياة الناس جميعاً، السالفين والحاضرين المخاطَبين بالقرآن، وكذلك الإشارة إلى قدرة الله على قلب النظام الطبيعي المعروف، كأن يُبقي على الليل وحده من دون نهار، أو كأن يبقي على النهار من دون ليل: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة مَن إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾ (القصص: ٧١-٧٢).

ولكن ذلك لا يكون إلا بسبب من رحمة الله، وتخصيصه الليل للراحة والنهار للعمل: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (القصص: ٧٣). لذلك فإن الله يحاجج، يوم القيامة، شاهداً من كل أمة: ﴿فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ (القصص: ٧٥)؛ أي إن الحجة لله ولرسوله، فلزمتهم الحجة، لأن المشهود عليه، إذا لم يأت بمخلص عن بينة الخصم توجهت القضية عليه، ولزمه الحكم(١٠).

في المرحلة المدنية من الوحي يتغير طرفا الحجاج من الرسول/ الكافرين إلى الرسول/ اليهود والنصارى، ويبقى المنهج الكلامي نفسه: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (البقرة: ١١١).

---

(١٠) الطبرسي، مجمع البيان ٧: ٣٤٠.

التحدي بالقرآن

يشكل التحدي بالقرآن شرطاً، من ثلاثة شروط لقبول المعجزة (مع خرق العادة والسلامة من المعارضة)؛ وهو وجه من وجوه الصراع بين القرآن وخصومه، وينطوي على حجاج كلامي أيضاً، أو على جدل، تَواجَهَ على مستواه، الطرفان اللذان استندا إلى الآلية نفسها، أي مقارعة الحجة الكلامية بأختها، وقد تجسدت في أفعال القول التي تناولت قضايا مختلفة: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل... قل كل يعمل على شاكلته... ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي... قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا... قل سبحان ربي...﴾ (الإسراء: ٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٩٠، ٩٣).

إن التحدي بالقرآن في هذا الموضع، يتسق مع آلية الجدل القائمة على الحجاج الكلامي. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن التحدي بالقرآن بدأ منذ هذا الموضع في «سورة الإسراء» (تس ٤٨)، وسيعتمد على الآلية نفسها في المواضع الأخرى التي تلت هذا الموضع، كما في سورة هود (تس ٤٩)، حيث تتنزل قضية التحدي في سياق الرد على «قول» الخصوم: ﴿فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز... أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ (هود: ١٢-١٣).

وتبدأ مع «سورة يونس» (تس ٥١) مرحلة جديدة، تقرر ـ على حسب الآلية نفسها ـ أن القرآن لا يُفترى (لا يُكذَّب فيه)، أي إن الأساس في القرآن أنه لا كذب ولا افتراء فيه، فإن قالوا افتراه، فإنهم سيقعون في الخطأ ابتداءً، سيكونون كاذبين أساساً: ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله... أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين. بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه...﴾ (يونس: ٣٧-٣٨).

وهناك مرحلة أخرى للتحدي جاءت في «سورة البقرة» (تس ٨٧)، وهي آخر

مرة يُذكر فيها موضوعُ التحدي بالقرآن، في هذه المرحلة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار...﴾ (البقرة: ٢٣-٢٤)؛ أي في حالة كونكم مرتابين فأتوا بسورة من مثله، أما إذا لم تكونوا مرتابين فلا داعي للتحدي. هنا نلمس استقرار كفة الجدل لحساب القرآن، وقد حسمت النتيجة، نتيجة التحدي، بالتهديد بالنار.

العنف الحسي في مشاهد العقاب والثواب

من أشكال العنف في القرآن، العنف الحسّي الذي يعد أمراً أساسياً في كثير من أشكال التعبير الشفاهي، وقد ظهر في الملاحم واستمر إلى المرحلة الكتابية المبكرة، وانتهى في الرواية إلى تركيز الفعل على الصراع الداخلي للشخصية، أكثر من تركيزه على الصراع الخارجي الخالص(١١).

يمكننا رصد العنف الحسّي في القرآن، في تصوير مشاهد العقاب أو الثواب في الحياة الأخرى من خلال صورة الجنة أو النار. والحياة الآخرة تمثل في العقيدة الإسلامية، النموذج للحياة الحقيقية: ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو﴾ (الأنعام: ٣٢). ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت: ٦٤).

إن صورة الحياة الآخرة هي الصورة الحقيقية الكاملة، وقد انبنت على «الحس» في أغلبها، حتى يمكننا القول إنها صور مادية تُدرَك بالحس، أو تعاش وتمارَس بالحس، وليس الإحساس بها هادئاً أو طبيعياً. هو إحساس عنيف، يترافق مع مفاهيم المحسوسات نفسها. فتلك المحسوسات ترتفع درجتها، أو تكون من نوع آخر في مقابل نوعها في الحياة الدنيا، فلذلك يجب أن يكون الإحساس بها ليس الإحساس الطبيعي الدنيوي، إنما إحساس عنيف، يستطيع أن يستوعب اختلافها في الدرجة. من ذلك وصف رزق أهل الجنة الذي جاء في

(١١) أونج، الشفاهية: ١٠٨.

قوله تعالى: ﴿وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رُزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل وأتوا به متشابها. . .﴾ (البقرة: ٢٥). قيل في قوله ﴿وأتوا به متشابهاً﴾: يعرفون أسماءه كما كانوا في الدنيا، التفاح بالتفاح والرمانُ بالرمان وليس هو مثله في الطعم[١٢].

ولا يختلف العنف الحسّي في تصوير مشاهد الثواب عنه في تصوير مشاهد العقاب، فكلاهما يخضع للمعيار نفسه، والمختلف فيهما هو الموضوع فحسب، ويخضع كلاهما للبنية الأسلوبية نفسها، وينطلق كلاهما أيضاً من مصدر واحد؛ هو الله سبحانه. «سورة الكهف» تقدم لنا نموذجاً جاهزاً:

١ ـ المصدر الواحد: ﴿وقل الحق من ربكم﴾.

٢ ـ اختلاف الموضوع ﴿إنا اعتدنا للظالمين ناراً. . . أولئك (المؤمنون) لهم جنات﴾.

٣ ـ وحدة البنية الأسلوبية ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿بئس الشراب وساءت مرتفقا. . . نعم الثواب وحسنت مرتفقا﴾ (الكهف: ٢٩-٣١).

يعنينا التركيز هنا على أشكال العنف الحسّي في المشهدين؛ مشهد العقاب ومشهد الثواب. فقد كان تصوير الكافرين عنيفاً، بالنار المحيطة بهم من كل الجوانب وبماء المهل (كل شيء أذيب كالرصاص والنحاس والصفر)[١٣]. وكان تصوير المؤمنين عنيفاً أيضاً بخلودهم في الجنات التي تستمر الأنهار في الجريان تحتها، وبلباسهم: أساور الذهب، والثياب الحَرير الخضراء. وتقابل ألوان الذهب الأصفر والحرير الأخضر.

إن تفسير العنف هنا، يتم بالإفادة من معطيات العناصر نفسها في الحياة الدنيا، فالنار في الدنيا لا تحيط بالمحترق من كل جانب كما يصورها القرآن. والماء، مهما كان، لا يكون من العناصر المذابة، وكذلك لم ير المسلمون الأوائل على أرضهم جنات تجري من تحتها الأنهار باستمرار، ولم تلبس عامتهم

---

(١٢) الطبري، جامع البيان ١: ١٣٥.

(١٣) الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٦٠٢.

الذهب والحرير كما صوَّر ذلك القرآن. فإذا انتبهنا إلى أن زمن تلك المشاهد دائم أبدي، فهمنا مغزى ترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين، وأحسسنا بالعنف الذي أقام ذلك المغزى، وبناه من خلال الخطاب القرآني، مع الإشارة إلى كون العنف يتناول الحس؛ حس المؤمنين وحس الكافرين، من دون أن يمس الجانب الروحاني منهما.

ولا نعدم النموذج الجاهز نفسه في مواضع أخرى. في «سورة الحج» (١٩ ـ ٢٤): ﴿هذان خصمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤوسهم الحميم. يصهر به ما في بطونهم والجلود. ولهم مقامع من حديد. . . كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق. إن اللّه يُدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ولباسهم فيها حرير. وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد﴾.

وفي «سورة الزمر»: ٦٧ ـ ٧٤، وفي «سورة ص»: ٤٩ ـ ٦٤، وفي «سورة النبأ»: ٢١ ـ ٣٦، وفي «سورة الغاشية»: ١ ـ ١٦، تكرار لمشاهد العنف الذي يشمل تصوير العقاب والثواب، ذلك العنف الذي كان انعكاساً للبنية الشفاهية القرآنية، حيث صورت المواجهة بين الخصمين وهي تستمد حيويتها من وسيلة التعامل المباشرة.

التوازن مع الحاضر

في المجتمع الأمي «الشفاهي» لا تُسجَّل المعارف ولا تُثبَّت، فتنحصر في حيز مادي، لذلك يؤدي النسيان مهمة كبيرة في حفظ توازن ذلك المجتمع. وفي بعض الأحيان يعمد الفكر إلى تناسي ما لا ضرورة له من الماضي، فينقطع النسغ الموصل بين الحاضر والماضي، وتموت أجزاء من الماضي، وتتلاشى في أعماق الزمن. وهذا يعني أنَّ المجتمعات الشفاهية تعيش، إلى حد كبير، في الحاضر بشكل يحفظها في توازن. والتوازن هنا، هو العيش في الحاضر والتخلص من الماضي(١).

الثقافة الشفاهية تمتلك خاصية التوازن تلك، لأنها تستطيع عن طريق التناسي إماتة بعض الذكريات وإحياء البعض الآخر، بما يوفره لها الحفظ في الذاكرة من قابلية ومرونة على تبديل ما تريده وتغييره، وذلك من خلال زحزحة مفاهيم الكلمات بإقامة علاقات جديدة بين الرموز (الكلمات) والمرموزات (المفاهيم).

في فقه اللغة العربية، وفي مبحث «الألفاظ الإسلامية»، نرى بوضوح كيفية زحزحة مفاهيم الكلمات، وقد نزل الوحي في بيئة أمية، لا تكتب ولا تحسب. يرصد المشتغلون في فقه العربية ظاهرة التطور الدلالي الذي لحق ببعض الألفاظ جراء استخدام القرآن لها استخداماً جديداً، لم يكن لها من قبل في «العصر الجاهلي»، فيقولون: وما الدلالات الإسلامية إلا لون من ألوان التطور الذي عرض للفظة العربية البدوية القديمة، فاستحالت شيئاً آخر جديداً، ما يتطلّبه الدين

(١) أونج، الشفاهية: ١١١.

الحنيف، والبيئة الإسلامية الجديدة، في دلالات تتصل بالعبادات والشعائر والسياسة والحكم والحرب وغيرها[٢]

لذلك أخذت تلك الدلالات التي استحدثها القرآن، أسماء كانت لمسميات، بينها وبين هذه صلة من الصلات، فمن ذلك لفظ «المؤمن»، كان يُعرف من الإيمان بمعنى التصديق مطلقاً، و«الكافر» من الكفر بمعنى الستر، و«الفاسق» لم يكن يعرف إلا من الفسق، بمعنى خروج الرطبة من قشرتها، و«الصلاة» بمعنى الدعاء، و«الزكاة» بمعنى النماء، و«الصوم» أصله الإمساك مطلقاً[٣].

يهمُّنا هنا أن نبيّن أن التطور الدلالي المقصود حدث في بيئة شفاهية، لم تثبت فيها دلالات الكلمات في مكان «معجم مثلاً»، فظلت الكلمات سابحة في بحر الاستعمال، تتقاذفها الأفواه بدلالات تحتمل التغيير بعض الشيء، فإذا ما وصلت إلى مرحلة زمنية أخرى، أو انتقلت إلى بيئة جديدة، تزحزحت دلالتها الأولى واقتربت من دلالة جديدة، مع بقاء خيط يربط ما بين الدلالتين، أو الدلالات المتعددة.

ذهب بعض الباحثين إلى أن السبب في زحزحة الدلالة يكمن في عناية العرب القدماء بالألفاظ وموسيقاها، فشغلتهم هذه الموسيقى اللفظية عن ملاحظة الفروق بين الدلالات، مما أدّى إلى أن كثيراً من الألفاظ التي كانت تعبر عن معان متقاربة، قد ازدادت قرباً، واختلط بعضها ببعض، ونُسيت تلك الفروق، أو تنوسيت، وأصبح العربي صاحب الأذن الموسيقية يضحي بتلك الفروق في الدلالات، حتى يتمكن من نظم قوافيه، وتنسيق أسجاعه[٤]. إن عناية العرب بموسيقى اللفظ ترجع، أساساً، إلى طبيعة ثقافتهم الشفاهية، فالكلمات تُدرَك ويُتعرَّف إليها من خلال السمع فحسب، وليس من خلال النظر والسمع، كما في المجتمع الكتابي، فكان التعامل مع الكلمات بصفتها أصواتاً، لا رسوماً، وكان أن اختلطت الدلالات بسبب ذلك.

---

(٢) رضوان، **نظرات في اللغة**: ٤١٥.

(٣) الباقوري، **أثر القرآن**: ٦٠.

(٤) أنيس، **دلالة الألفاظ**: ٢١١.

لنأخذ لفظة «الصلاة» عيّنةً من «الألفاظ الإسلامية»، ونرصد دلالتها، وهي تعيش في وسط شفاهي. لم يكن للصلاة إلى الآلهة ـ على نحو ما يُفهم من الصلاة في الإسلام ـ ذكر في النصوص الجاهلية عدا ما يخصُّ صلوات اليهود والنصارى وبعض العرب. كان هؤلاء يصلون في كنائسهم في أوقات معينة، وقف بعض أهل الجاهلية عليها، فأشاروا إليها في أشعارهم. وكان ابن عباس قد فسّر كلمة (صلوات) في قوله تعالى: ﴿ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهُدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد﴾ (الحج: ٤٠)، بأنها كنائس اليهود، أي مواضع الصلوات، وأصلها بالعبرانية: صلواتا[٥].

وذُكر أيضاً، أن من العرب من كان يعبد الشمس ممثلةً في صنم، وُضع في بيت خاص به، كانوا يأتونه «ويصلون فيه ثلاث كرّات في اليوم». وكانت قبائل من العرب تأتي الكعبة، وفيها لكل قبيلة صنم، تصلي عنده. وفي هذين الخبرين دلالة على وجود الصلاة عند الجاهليين.

وإذا كان السجود فعلاً من أفعال الصلاة أو رمزاً من رموزها، فان القرآن نهى عن السجود (الصلاة) للشمس والقمر، وأمر بالسجود إلى الله: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله﴾ (فصلت: ٣٧). كذلك أشار القرآن إلى سجود أهل سبأ للشمس: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين. إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم. وجدتها وقومها يسجدون للشمس. . .﴾ (النمل: ٢٢-٢٤)[٦]. وفي وقت قريب من نزول القرآن كان العرب يصلون عند الكعبة، ولكن صلاتهم لم تكن ذات معنى ـ بحسب المفهوم القرآني ـ إذ إنها عبارة عن أصوات (تصفيق وتصفير): ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا ماء وتصدي﴾ الأنفال: ٣٥.

يتبين من هذه النصوص أن الصلاة كانت معروفة قبل القرآن، لكنها تختلف شكلاً ومضموماً عنها داخل الدين الإسلامي. وعلى الرغم من أن النصوص

---

(٥) ابن منظور، لسان العرب: صلا.

(٦) جواد علي، المفصل: ٣٣٧.

القديمة، وكذلك القرآن، لم تبين بوضوح كيفية الصلاة، أفعالها وأقوالها، إلا أننا نستشف أنها تختلف اختلافاً بيناً عن الصلاة في الإسلام. هذا يعني أن القرآن، حين استعمل كلمة «الصلاة»، زحزح مفهومها القديم إلى مفهوم جديد، وأعطاها دلالات تفصيلية جديدة، تتمثل في أفعال الصلاة وأقوالها المعروفة في الشريعة الإسلامية.

وقد تهيأ للقرآن ذلك، لأن الصلاة في الجاهلية لم يكن لها تعريف ثابت موحد، شائع بين الناس في ذلك الزمن، فمنهم من كان يصلي في الكنائس والصوامع كالنصارى واليهود، ومنهم من كان يصلي للشمس، ومنهم من كان يصلي بالتصفيق والتصفير عند الكعبة، ونضيف إلى ذلك، أن منهم من كانوا يصلون على موتاهم. كانت صلاتهم أن يُحمل الميت على سرير، ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه ويثني عليه ثم يقول: عليك رحمة الله. ثم يُدفن(٧). الحاصل أنه لم يكن للصلاة مفهوم ثابت، أو دلالة واضحة موحدة في أذهان جميع الناس، فكانت «الصلاة» تُدرَك أو تُفهَم من خلال الموقف، والمواقف متعددة.

وإذا دققنا في كلمة «الصلاة» وجدنا لها تطورات دلالية كثيرة، فهي من الصلوين (مثنى الصلا) وهما مكتنفا الذنب من الناقة وغيرها، وهي أول موصل الفخذين من الإنسان، وهي من الدعاء والاستغفار، أو من الرحمة. والفعل منها يعني الترحم، أو من اللزوم يقال: قد صلي واصطلى إذا لزم. ثم أصبحت لها دلالة اصطلاحية معروفة في الإسلام، فُسِّرت، من خلالها، الاستعمالات القرآنية المختلفة. قال ابن الأعرابي: الصلاة من الله رحمة، ومن المخلوقين القيام والركوع والسجود والدعاء والتسبيح، ومن الطير والهوام التسبيح(٨).

لقد استعمل القرآن ـ والناس معه ـ الألفاظ الإسلامية استعمالاً خاصاً، وشرط لها شروطاً خاصة، فلا يمكن استعمال هذه الألفاظ إلا بعد توافر الشروط. وقد قال ابن فارس: كان العرب في جاهليتهم على إرث من إرث

(٧) جواد علي، **المفصل** ٦: ٣٣٨.
(٨) ابن منظور، **لسان العرب**: صلا.

آبائهم، في لغاتهم وآدابهم، وقرابينهم ونسائكهم، فلما جاء اللّه بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات وأُبطلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفى الآخر الأولَ. ولم يكن ذلك أن يكون لولا اعتماد المعارف عامة، ومنها المفاهيم، على الشفاهية.

وإذا استطاع القرآن، اعتماداً على الشفاهية، أن يزحزح الدلالات، فإنه استطاع أيضاً أن يميت دلالات أخرى، من خلال إهمالها وعدم استعمالها بين الناس، لأنها تتصادم مع عقيدته ومبادئه، ومن ذلك كلمة «المرباع» وهي ما يأخذه الرئيس، وهو ربع الغنيمة، وعليها قول النبي لعدي بن حاتم قبل إسلامه: إنك لتأكل المرباع وهو لا يحل لك في دينك[٩]. و«النشيطة» وهي ما أصاب الرئيس قبل أن يصير إلى القوم، أو ما يغنمه الغزاة في الطريق قبل بلوغ الوضع المقصود[١٠]؛ و«المكس» وهو دراهم كانت تؤخذ من بائعي السوق في الجاهلية، وغير ذلك[١١].

نسيان أجزاء من الماضي

وهناك مظهر آخر للتوازن يتبدى فيه النسيان والتخلص من ذكريات الماضي التي لم تعد لها صلة بالحاضر، ذلك لأن الطريقة الشفاهية تسمح للأجزاء غير المريحة من الماضي بأن تُنسى بسبب مقتضيات الحاضر المستمر[١٢].

وإذا نظرنا إلى صور الأنبياء، أو إلى قصصهم في القرآن، وقارناها بصورهم في الكتب المقدسة الأخرى، وجدنا أجزاءً منها قد تغيرت أو حُذفت، وأن التغيير والحذف قد وُظِّفا للملاءمة مع الحاضر؛ حاضر الوحي القرآني، وهو يتشكل في تاريخيته. وأسماء الأنبياء، بشكل عام، لم ترد في القرآن مع سلاسل النَّسَب التي

---

(٩) ابن منظور، **لسان العرب**: ربع.
(١٠) المصدر نفسه: نشط.
(١١) الباقوري، **أثر القرآن**: ٦١.
(١٢) أونج، **الشفاهية**: ١١٤.

حرصت التوراة عليها[١٣]، ولم تُذكَر في القرآن مدد حياتهم بالأرقام، ولا أسماء مواليدهم بالعد والتفصيل.

صورة النبي نوح بين القرآن والتوراة

لنتفحص الآن، شخصية أو صورة النبي نوح على سبيل التمثيل، لنرى مراحل تكونها بحسب نزول القرآن، ونضع اليد على الأجزاء المستبعدة منها، والأجزاء التي تم التركيز عليها، والأجزاء المستحدثة التي تفيد في واقع الدعوة المحمدية. وعندما نقول «المستحدثة» فإننا نقصد سرد الأجزاء من خلال ثقافة العصر، مفاهيمها وعاداتها وآدابها وطبيعة علاقاتها، أي أن السرد هنا، يراعي وجهة النظر التي استحدثها القرآن، وهو ينزل في عصر يختلف عن العصر الذي وقعت الأحداث فيه.

في المواضع الأولى التي ذُكرت فيها قصة نوح، إشاراتٌ إلى الأقوام التي كذبت رسلها، على سبيل الإجمال[١٤]، وأول تفصيل للقصة يأتي في «سورة الأعراف»: ٥٩ ـ ٦٤ (تس ٣٩): ﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قومي اعبدوا اللّه مَا لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم. قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين. قال يا قومي ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين. أبلّغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من اللّه ما لا تعلمون. أوعجبتم أن جاءكم ذِكرٌ من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون. فكذّبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذّبوا بآياتنا إنّهم كانوا قوماً عمين﴾.

تبدو عناصر القصة على الشكل الآتي:

١ ـ إرسال اللّه نوحاً إلى قومه.

---

(١٣) «سفر التكوين»: الإصحاح الخامس وما بعده.

(١٤) كما في «سورة النجم»: ٥٢ (تس ٢٢)؛ و«ق»: ١٢ (تس ٣٨)؛ و«الفرقان»: ٣٧ (تس ٤٠)؛ و«مريم»: ٥٨ (تس ٤٢)؛ و«الأنبياء»: ٧٦ (تس ٥٧)؛ و«غافر»: ٥ (تس ٥٩)؛ و«الشورى»: ١٣ (تس ٨١)؛ و«الذاريات»: ٤٦ (تس ٦٦)؛ و«إبراهيم»: ٩ (تس ٧٢).

٢ ـ دعوة الرسول إلى توحيد الله وإنذارهم بعذاب الآخرة.

٣ ـ صدود قومه عنه ومجادلتهم في دعوته.

٤ ـ كشف تعجبهم من إرسال الرسول رجلاً منهم.

٥ ـ النهاية بعذاب المكذبين ونجاة المؤمنين.

«سورة الشعراء» (تس ٤٥) تضيف أوصافاً أخرى:

٦ ـ أمانة الرسول.

٧ ـ إنه لا يطلب أجراً أو ثمناً لدعوته.

٨ ـ إنه لا يستطيع رد من آمن به من المستضعَفين أو الأراذل كما يلميهم الخصوم، بمعنى أن من آمن به جمع غفير لا يقوى على مخالفة إرادته.

٩ ـ تهديد الرسول بالرجم.

١٠ ـ توجّهه إلى الله بعد أن ضاقت به سبل الدعوة.

وتكرر السورة («سورة الشعراء») موجزاً لنجاة نوح ومن معه في الفلك المشحون وإغراق الآخرين. (الشعراء: ١٠٥ ـ ١٢٠).

وفي «سورة الإسراء» (تس ٤٨):

١١ ـ إشارة إلى أن بني إسرائيل هم من ذريته، ممن كان محمولاً مع نوح. (الإسراء: ٣).

ويأتي في سورة هود تفصيل آخر، سنترك المواضع المكررة المذكورة في ما سبق، ونركّز على الملامح الجديدة:

١٢ ـ استخفاف قوم نوح به، لأنه يدّعي أنه رسول نذير، وهم يرونه بشراً مثلهم، ليس له من فضل عليهم.

١٣ ـ عجزه عن إفهامهم دعوته، وهم كارهون.

١٤ ـ تأكيد بشريته وكونه رسولا من الله فحسب، فليس عنده خزائن الله، ولا يعلم الغيب، ولا يدّعي أنه مَلك، ولا يستطيع الحسم في إيمان المؤمنين به.

١٥ ـ عجزهم عن جداله وطلبهم أن يأتيهم بما يهدد به، أي مطالبتهم بشيء معجز.

١٦ ـ العودة إلى الله، فهو الذي أراد أن يغويهم، لأنه ربهم وإليه يرجعون.

١٧ ـ إعلان مسؤوليته عن دعوته وبراءته من كفرهم.

١٨ ـ الإيماء إلى نوح بأنه لن يؤمن من قومك إلا من آمن.

١٩ ـ الإيحاء إليه بصناعة الفلك وبيان سخريتهم منه.

٢٠ ـ مجيء الأمر الإلهي بالطوفان، وبأن يحمل زوجين اثنين من كل مخلوق وأهله والمؤمنين به وهم قلة.

٢١ ـ وصف أمواج الطوفان، ونداء نوح ابنه وعصيان الابن بصعوده إلى جبل.

٢٢ ـ ذهاب الماء ورسو السفينة على «الجودي».

٢٣ ـ مناجاة نوح ربه بشأن ابنه وردع الرب له.

٢٤ ـ الهبوط بسلام. (هود: ٢٥-٤٨).

وفي «سورة يونس» (تس ٥١):

٢٥ ـ تفصيل حوار نوح مع قومه.

٢٦ ـ هو مأمور بأن يكون من «المسلمين».

٢٧ ـ أن الله بعث من بعده رسلاً إلى أقوامهم. (يونس: ٧١-٧٤).

وفي «سورة الصافات» (تس ٥٣):

٢٨ ـ أن إبراهيم من شيعة نوح. (الصافات: ٨٣).

وفي «سورة المؤمنون» (تس ٥٥):

٢٩ ـ تسويغ تكذيبهم له لأنهم يرون أن الله يُنزل ملائكة لا بشراً مثلهم، فهو ـ إذاً ـ مجنون. (المؤمنون: ٢٥).

وفي «سورة الأنعام» (تس ٦٩):

٣٠ ـ من ذرية نوح، داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون. (الأنعام: ٨٤).

وفي «سورة نوح» (تس ٧١):

٣١ ـ تفصيل الحوار وبيان أدلة جداله مع قومه.

٣٢ ـ تفصيل عنادهم وصدودهم.

٣٣ ـ ذكر آلهتهم وأصنامهم: «ود» و«سواع» و«يغوث» و«يعوق» و«نسر».

٣٤ ـ دعاء نوح إلى قومه. (نوح: ١-٢٨).

وفي «سورة العنكبوت» (تس ٨٣):

٣٥ ـ بقاء نوح في قومه تسعمئة وخمسين سنة. (العنكبوت: ١٤).

وفي «سورة القمر» (تس ٨٥):

٣٦ ـ وصف نوح بالجنون من قبل قومه.

٣٧ ـ آية نوح هي السفينة التي بناها بعناية الله. (القمر: ٩-١٦).

وعندما تأتي المرحلة المدنية من الوحي، تختلف القصة اختلافاً بيّناً عما في المرحلة المكية، فلم يعد فيها تفصيل، فيرد نوح ضمن مجموعات الأنبياء التي يشار إليها في قضية معينة، يجري الكلام فيها، كأخذ الميثاق أو الوحي أو علاقات الأنبياء في ما بينهم[١٥].

يندرج اسم «نوح» ضمن كتاب مواليد بني آدم الذي بدا الإصحاح الخامس من «سفر التكوين» به، وهو يذكر عمر آدم قبل أن يلد ابنه شيثاً، ثم عمره بعد ولادته. وكذلك الأمر مع سلسلة طويلة من المواليد، فمثلاً «وعاش شيث مئة وخمس سنين وولد أنوش، وعاش شيث بعد ما ولد انوش ثماني مئة وسبع سنين وولد بنين وبنات فكانت أيام شيث تسع مئة واثني عشرة سنة ومات». وتتوالى السلسلة:

أنوش، قينان، مهلائيل، يارد، أخنوخ، متوشالح، لامك، نوح.

لقد حرصت التوراة على التنصيص على عمر كل شخص في هذه السلسلة،

(١٥) كما جاء في «الأحزاب»: ٧ (تس ٨٩)؛ و«آل عمران»: ٣٣ (تس ٩٠)؛ و«النساء»: ١٦٣ (تس ٢)؛ و«الحديد»: ٢٦ (تس ٩٤).

وتفصيله قبل ولادة الابن وبعدها وبعبارات مكررة، ولم يحرص القرآن على ذلك. ربما هناك أسباب كثيرة لذكر التوراة التفاصيل، إلا أننا يمكن أن نقول إن سلاسل النسب ومدد الأعمار، لم تعد ذات فائدة في القرآن، لأن غاية القرآن، من ذكر قصص الأنبياء والأمم السالفة، هي أخذ العبرة والموعظة، فكانت وجهة النظر القرآنية تتجه نحو مَعْلم خاص من معالم القصة، وتجعله محوراً لها، في حين تترك المعالم الأخرى.

وذكرت التوراة لنوح ثلاثة أبناء: سام وحام ويافث[١٦]، لم يذكرهم القرآن. وتعرض التوراة أسباب الطوفان الذي يمثل غضب الرب: «وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات. أن أبناء اللّه (أو أبناء الآلهة) رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا. فقال الرب لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه هو بشر وتكون أيامه مئة وعشرين سنة. كان في الأرض طغاة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو اللّه على بنات الناس وولدن لهم أولاداً. هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم. ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض. وأن كل تصوّر أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم. فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض. وتأسف في قلبه. فقال الرب أمحو عن وجه الإنسان الذي خلقته. الإنسان مع بهائم ودبّابات وطيور السماء لأني حزنت أني عملتهم. وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب... وفسدت الأرض أمام اللّه وامتلأت الأرض ظلماً. ورأى اللّه الأرض فإذا هي قد فسدت. إذ كان كل بشر قد أفسد طريقه على الأرض»[١٧].

والقرآن لم يعرض هذا في أسباب الطوفان، فقد وصف قوم نوح بـ: ﴿أنهم كانوا هم أظلم وأطغى﴾ (النجم: ٥٢). ﴿إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾ (الذاريات: ٤٦).

وعلى مستوى آخر، تبدو صورة الرب في التوراة مختلفة عنها في القرآن. الصورة التوراتية تجعله قريباً جداً من الإنسان، يحزن ويتأسف وينتقم، ويبيد

(١٦) «سفر التكوين» ٥: ٣٢.
(١٧) المصدر نفسه ٦: ١ ـ ١٢.

مخلوقاته التي يفترض أنه خلقها. ولهذه الفكرة مجال آخر، نريد من ذكرها هنا أن القرآن قدَّم صورة أخرى للرب (الله) متطورة عما هي عليه في التوراة، وكذلك عما هي عليه في الإنجيل، أي في طورها الأخير من أطوار التجريد والإطلاق.

يقابل وصف نوح التوراتي «وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب»، وصف القرآن له:

﴿إنه كان عبداً شكوراً﴾ (الإسراء: ٣). ﴿إنه من عبادنا المؤمنين﴾ (الصافات: ٨١).

وأمر الله نوحاً بصناعة الفلك «اصنع لنفسك فلكاً من خشب جفر. تجعل الفلك مساكن. وتطليه من داخل ومن خارج بالقار. وهكذا تصنعه ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك وخمسين ذراعاً عرضه وثلاثين ذراعاً ارتفاعه. وتصنع كوى للفلك وتكمّله إلى حد ذراع من فوق. وتضع باب الفلك في جانبه مساكن سفلية ومتوسطة وعلوية تجعله».

والقرآن يخلو من تفاصيل صناعة الفلك، ومن بيان أطواله، وموضع بابه، وكيفية السكن فيه. ما جاء في القرآن يصوّر أن الله أوحى إلى نوح، بصناعة الفلك بوصف موجز جداً: ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾ (هود: ٣٧). ﴿فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون﴾ (الشعراء: ١١٩). ﴿وحملناه على ذات ألواح ودسر﴾ (القمر: ١٣).

ولكن شأن الفلك، بالنسبة إلى العلاقة بين الله ونوح في القرآن، على درجة كبيرة من الأهمية، إذ إن الفلك في القرآن آية، أي معجزة منحه الله إياها، إشارة إلى أنه رسول من عند الله: ﴿جري بأعيننا جزاءً لمن كان كفر. ولقد تركناها آيةً فهل من مدَّكر﴾ (القمر: ١٤-١٥).

وهذا يعني أن هناك تفاصيل كثيرة أُهملت؛ تفاصيل الصناعة التي قدمتها التوراة، مما لا يعني شيئاً مهماً بالنسبة إلى المخاطَبين بالقرآن. المهم أن تكون هناك معجزة؛ آية من الله، وقد تحقق الإعجاز في قصة نوح، في الفلك التي صنعت بوحي الله ورعايته، ولها القدرة على حمل نوح وأهله وزوجين من كل المخلوقات، أي أنها لا تجري بسبب مادي، بل بأسباب إلهية.

وفصلت التوراة كذلك، في أمر الراكبين في الفلك، وكررته: «فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك. ومن كل حي من كل ذي جد اثنين من كل تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك. تكون ذكراً وأنثى. من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ومن كل دبابات الأرض كأجناسها. اثنين من كل تدخل إليك لاستبقائها. وأنت فخذ لنفسك من كل طعام يؤكل واجعله عندك. فيكون لك ولها طعاماً»[18].

ثم في موضع لاحق: «في ذلك اليوم عينه دخل نوح وسام وحام ويافث وامرأة نوح وثلاث نساء بنيه معهم في الفلك. هم وكل الوحوش كأجناسها وكل البهائم كأجناسها وكل الدبابات التي تدبُّ على وجه الأرض كأجناسها وكل الطيور كأجناسها كل عصفور وكل ذي جناح. ودخلت إلى نوح إلى الفلك اثنين اثنين من كل جسد فيه روح حياة. والداخلات دخلت ذكراً وأنثى من كل ذي جسد كما أمره الله وأغلق الرب عليه»[19].

وقد تُركت في القرآن، كل التفاصيل، إذ لم تعد إليها حاجة، فلم تذكر فيه أسماء أبناء نوح، ولا نساؤهم.ولا الوحوش والبهائم والدبابات والطيور، ولا الذكر والأنثى منها. لقد جاء في القرآن: ﴿قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل﴾ (هود: ٤٠). ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم﴾ (المؤمنون: ٢٧).

واعتمدت التوراة على تفاصيل عُمر نوح، وجعلته تقويماً يستند إليه تاريخ الطوفان، ومع ذلك كان التفصيل في ذكر الحوادث ملازماً لكل حدث من أحداث الطوفان. سنأخذ أمثلة مختصرة من كل ذلك: «ولما كان نوح ابن ست مئة سنة صار طوفان الماء على الأرض، فدخل نوح وبنوه... وحدث بعد السبعة أيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض في سنة ست مئة من حياة نوح في الشهر الثاني

(١٨) «سفر التكوين» ٥: ٣٢.
(١٩) المصدر نفسه ٧: ١٣.

في اليوم السابع عشر من الشهر في ذلك اليوم انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم. . . ثم ذكر الله نوحاً وكل الوحوش وكل البهائم التي معه في الفلك وأجاز الله ريحاً على الأرض فهدأت المياه. وانسدت ينابيع الغمر وطاقات الأرض فامتنع المطر من السماء. ورجعت المياه عن الأرض رجوعاً متوالياً. وبعد مئة وخمسين يوماً نقصت المياه واستقرَّ الفلك في الشهر السابع في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أراراط. وكانت المياه تنقص نقصاً متوالياً إلى الشهر العاشر. وفي العاشر من أول الشهر ظهرت رؤوس الجبال. . . وكان في السنة الواحدة والست مئة في الشهر الأول في أول الشهر أن المياه نشفت عن الأرض. فكشف نوح الغطاء عن الفلك ونظر فإذا وجه الأرض قد نشف! وفي الشهر الثاني في اليوم السابع والعشرين من الشهر جفّت الأرض. . . وعاش نوح بعد الطوفان ثلاثاً وخمسين سنة. فكانت كل أيام نوح تسع مئة وخمسين سنة ومات. . .»[٢٠].

ولم يرد ذكر لهذه التفاصيل في القرآن، فمن حيث الأحداث جاء فيه: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين﴾ (هود: ٤٤).

ومن حيث عمر نوح: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً فأخذهم الطوفان وهم ظالمون. فأنجيناه وأصحاب السفينة وجعلناها آيةً للعالمين﴾ (العنكبوت: ١٤-١٥).

وإذا كان القرآن لا يعتمد على عمر نوح، كما اعتمدت التوراة، فإنه كذلك لم يفصل الأحداث تفصيلاً، ولم يصف جزئياتها كما وصفت التوراة، وترك أحداثاً تقع ضمن قصة الطوفان التوراتية، من ذلك إرسال نوح الغرابَ والحمامةَ لفحص الأرض، وبناء نوح مذبحاً للرب، وبدء حياة نوح الفلاحية وما جرى مع أبنائه[٢١].

(٢٠) «سفر التكوين» ٧: ٦، ١٠؛ ٨: ١، ١٣؛ ٩: ٢٨.

(٢١) المصدر نفسه ٨: ٦، ٢٠؛ ٩: ٢٠.

إن ما قدمناه يبين أن القرآن، وهو يعرض قصة نوح، ترك أحداثاً منها وردت في التوراة، وأهمل كذلك، كثيراً من الجزئيات والتفاصيل، وعني بالدرجة الأولى، بالمفاصل القصصية التي رآها مهمة في تاريخيته، وهو يتنزل في زمان ومكان معيّنين.

بقي جانب آخر؛ وهو الجانب الذي عرضته قصةُ نوح القرآنية، وهو ملاصق للواقع التاريخي للوحي القرآني. وهنا نقول إن القرآن وظّف القصة لمنفعته، بجعلها إطاراً رتّب تفصيلاته الجديدة بحسب الواقع التاريخي. إن الغاية من سرد القصة؛ قصة نوح، تتجلى في أخذ العظة والعبرة منها، فيجب التركيز على تقديمها بشكل يلائم الواقع التاريخي الذي عليه قصة النبي محمد (ص)، فتكون قصة نوح بهذا، معبرة عن الواقع الجديد، بتحول أحداثها، أو تفصيلات أحداثها من الماضي السحيق إلى الحاضر الحي المعيش.

ومن يُلقِ نظرة إلى عناصر القصة التي قدمناها، يكتشفْ بسرعة، أن العناصر مشتركة بين الماضي والحاضر، بين نوح ومحمد، فكأنها موظّفة أصلاً للتعبير عن تفصيلات الدعوة الجديدة، ولا سيما ما يتعلق بشخصية النبي محمد، فهي تقدم كشفاً بمسيرة النبي منذ إعلانه النبوة إلى الهجرة، أو تمثل انعكاساً لتاريخ النبوة في المرحلة المكية.

سنتتبع العناصر التي كشفناها آنفاً، في قصة نوح التوراتية، لندلَّ على أن المقصود بها عناصر قصة النبي محمد:

١ ـ عن ابن عباس أنه قال: صعد رسول الله (ص) ذات يوم على الصفا، فنادى: يا صباحاه، فاجتمعت إليه قريش، فقال: أرأيتم لو أخبرتكم أن العدو مصبحكم أو ممسيكم، أكنتم تصدقونني؟ قالوا: بلى، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد.

٢ ـ ولما نزلت الآية ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء: ٢١٤)، قام رسول الله (ص) بالأبطح ثم قال: يا بني عبد المطلب، يا بني عبد مناف، يا بني قصي. . . حتى مرَّ على آخرهم، إني أدعوكم إلى الله، وأُنذركم عذابه.

ولما نزلت الآية ﴿فاصدع بما تؤمَر وأعرض عن المشركين﴾ (الحجر: ٩٤)، صدع رسول اللّه بأمر الله، وبادى قومه بالإسلام. فلما فعل ذلك لم يبعد عنه قومه، ولم يردوا عليه بعض الرد، حتىٰ ذكر آلهتهم وعابها. فلما فعل ذلك ناكروه، وأجمعوا على خلافه وعداوته، إلا من عصم اللّه منهم بالإسلام، وهم قليل مستخفون.

٣ ـ ولم يزل رسول اللّه مقيماً مع قريش في مكة، يدعوهم إلى اللّه سراً وجهراً، صابراً على أذاهم وتكذيبهم إياه واستهزائهم به، حتى أن كان بعضهم يطرح عليه رحم الشاة، وهو يصلي[٢٢].

٤ ـ عن ابن عباس أن جماعة من قريش اجتمعوا عند الكعبة، فقالوا: يا محمد، إنّا دعوناك لنعذر إليك، فإن كنت جئت بهذا لتطلب مالاً أعطيناك، وإن كنت تطلب شرفاً سودناك علينا.

وقد نزلت آيات تحكي أقوالهم، وتفصل حوارهم وجدلهم، ثم عقبت القصة بالآية: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث اللّه بشراً رسولاً. قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً﴾ (الإسراء: ٩٤-٩٥). وقد دخلت عليهم الشبهة في أنه لا يجوز أن يبعث اللّه رسولاً من الملائكة[٢٣].

وهكذا، نستطيع إعادة ملامح كثيرة من السيرة النبوية من خلال عناصر قصة نوح القرآنية، وهذا يدل على ما سبق أن ذكرناه: توظيف قصة نوح لمعالجة قضايا الحاضر، ولا سيما ما يتعلق بشخصية الرسول محمد في المرحلة المكية من دعوة الإسلام، ويبدو أن الأمر نفسه ينطبق على قصص الأنبياء الآخرين، ولا سيما المذكورون في التوراة.

---

(٢٢) الطبري، تاريخ الطبري ٢: ٣١٩، ٣٢٢، ٣٤٣.

(٢٣) الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٥٦٩.

من الوحي إلى الناس، ومن الناس إلى الوحي

لسان القوم

الآيات التي تذهب إلى عربية القرآن كثيرة وواضحة، يهمنا هنا منها، لفت الأنظار إلى الجانب اللساني فيها. ففي الآية التي تذكر اللسان؛ لسان قوم الرسول: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (إبراهيم: ٤).

نفهم من «اللسان» الكلام نفسه، لا جارحة الكلام (اللسان عضو النطق)، وهذا مجاز، كما يقول البلاغيون، بالتعبير عن الكلام بآلته. وفي حقيقة اللغة ما يؤكد ذلك، فاللسان يؤنث على معنى الكلمة، والكلمة هنا ليست المفردة، بل الموضوع، مثل كلمة الشهادة: لا إله إلا الله، وقد يذكر اللسان على معنى الكلام[١]، فإذا صار معنى الآية: إلا بكلام قومه ـ وهو ما يتفق والسياق ـ فإن الكلام يضم المفردات والأداء والنغمات والأنظمة القواعدية، ويضم ـ وهذا مهم هنا ـ الفكر الذي أنتج الكلام، فعندما نقرأ أو نسمع كلاماً، فإننا نفسره دائماً بمرجعيته الفكرية.

ولمراعاة اختلاف الثقافات في العصور تلجأ اللغة (الكلام) إلى تقنيات إضافية، لاستيعاب الجديد المبتكَر، إلا أن الفكر يظل أسيراً للغة، لأنها، في النهاية، المسالك أو الجداول التي يسير فيها التفكير، فتطبعه بطابعها وخصائصها.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**: لسن.

وكثيراً ما يشكو المترجمون إلى اللغة العربية صعوبة إدخال فكرة معينة (غريبة عن معطيات العربية وإمكاناتها) إلى العربية.

لنعد إلى الآية ﴿بلسان قومه...﴾؛ أي بكلام قومه الذي يتجاوز المفردات، أو يتخطى حاجز اللغة العربية/اللغة الأعجمية إلى «الفهم والإفهام»، وهو يحتوي على المفاهيم والتصورات والرؤى والمرجعيات المشتركة بين المتكلم والسامع، أو بين المرسِل والمرسَل إليه.

إن الرسول وقومه يشتركون في مرجعية واحدة، تؤسس لعملية الفهم والإفهام، وكذا كان الرسول محمد عربياً بُعث إلى قوم عرب بالقرآن «العربي».

الوحي والواقع

في الوحي القرآني العربي أمارات كثيرة، يتجاوب فيها مع الواقع، وليس تجاوبه أمراً مريباً بعد أن عرفنا «عربيته»، وتقديمه الحلول للمشكلات، أو تعليمه الناس الصراط المستقيم، ومثل هذا كثير في «أسباب النزول»، وقد يتجاوب أحياناً، بتغيير الحكم الشرعي تبعاً للظروف، وتدرجاً مع المسلمين، وهم يواجهون مشكلات بمستوى الظواهر، كما هو الحال في مشكلة الخمر، التي تستلزم مراحل للتخلص منها ومعالجتها، مما يستدعي وقتاً ليس بالقصير، وقد بحثت هذه الأفكار وصارت أمراً مشهوراً معروفاً في باب «النسخ في القرآن».

وفي تصورنا يشكل «النسخ في القرآن» انتماءً حميماً للوحي إلى ثقافة الناس وإلى بيئتهم، ويؤسس لمرجعية مشتركة بينه وبينهم. ولكن المكشوف او المسموح به من المرجعية المشتركة، هو الاتجاه النازل من السماء إلى الأرض. أما المسكوت عنه منها فهو الاتجاه الصاعد من الأرض إلى السماء، وذلك لتجنب نسبة الوحي إلى الأرض.

سنسلط الضوء هنا على العلاقة بين الوحي والمتلقين. الوحي هو معرفة شفاهية من نوع خاص، والمتلقون هم في وسط شفاهي، يتعاملون مع الوحي (المعرفة) بانتماء حميم، ومشاركة وجدانية. وتجدر الإشارة إلى أن المتلقين في وسط كتابي لا يشتركون وجدانياً مع المعرفة التي توفرها لهم الكتابة، فالكتابة تبني

شروطاً للموضوعية، بمعنى الابتعاد وعدم الارتباط الشخصي بين الكتابة والمتلقين[٢]. ونستطيع رصد اتجاهين للمشاركة الوجدانية:

الاتجاه الأول: من الوحي إلى الناس (المتلقين)، ويقع على هذا الاتجاه كون الرسول محمد بشراً، ليس من الملائكة، كما كان يظن بعض الناس: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث اللّه بشراً رسولاً﴾ (الإسراء: ٩٤). ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلهكم إله واحد﴾ (الكهف: ١١٠).

ويقع عليه أيضاً أن الرسول «منكم» أو «منهم»: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا﴾ (البقرة: ١٥١). ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾ (التوبة: ١٢٨). ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾ (الجمعة: ٢). وينتج عن بشرية الرسول العربي الأمي أن الوحي يشاركه في هذه الصفات، وأن بين الوحي والرسول منطقة مشتركة، تتألف من هذه المعطيات التاريخية، وينتج أيضاً إقرار الوحي بأعرافٍ وعادات وقيم اجتماعية «جاهلية»، أبقى عليها، وضمها إليه كما هي، أو عدّل منها أو أبدل وجهتها القديمة وحولها إلى الله.

نقرأ في تاريخ التشريع الإسلامي كثيراً من القضايا التي تمتد جذورها إلى الجاهلية، مما يوضح أن الوحي القرآني لم يكن غريباً على أهل تلك الأرض وذلك الزمان. فأول من حرم الخمر في الجاهلية الوليد بن المغيرة، وقيل: قيس بن عاصم، ثم جاء الإسلام بتقريره. والوليد بن المغيرة، والد خالد بن الوليد، كان من زنادقة الجاهلية، أدرك الإسلام ولم يسلم، وقد نُسب إليه تحريم الخمر[٣]، وهذا يبين لنا البعد الاجتماعي العربي في قضية تحريم الخمر. وربما جاء تحريم الخمر هذا من تأثير اليهودية في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد شهد أوس بن سمعان وهو صحابي بتحريم الخمر في التوراة، قال للرسول (ص): والذي بعثك بالحق إني لأجدها كذلك في التوراة[٤].

(٢) أونج، الشفاهية: ١١٠.

(٣) القلقشندي، **صبح الأعشى** ١: ٤٩٥.

(٤) ابن عبد البر، **الاستيعاب** ١: ١٢٢.

وأول من حرم القمار في الجاهلية الأقرع بن حابس التميمي، ثم جاء الإسلام بتقريره. والأقرع من المؤلفة قلوبهم الذين كان لهم نصيب من الزكاة على عهد الرسول. ثم جاء عمر بن الخطاب فمنعهم منه، وهؤلاء من الذين لم يؤمنوا إيماناً حقيقياً بالإسلام، أراد الرسول، بإعطائهم نصيباً من الزكاة، كسبهم وقبائلهم إلى الإسلام.

وأول من رجم في الزنى في الجاهلية ربيع بن خدان ثم جاء الإسلام بتقريره في المحصن. وقد كان لرجم الزنى شأن خاص في التشريع الإسلامي، فهو من التشريعات التي أخذ بها المسلمون على الرغم من عدم وجود نص قرآني فيه، ويقال: إن التنصيص عليه كان موجوداً في القرآن ثم نُسخت تلاوته، ولكن حكمه ظل سارياً[٥].

وأول من حكم أن الولد للفراش في الجاهلية، أكثم بن صيفي حكيم العرب، ثم جاء الإسلام بتقريره. وأكثم بن صيفي مات في الطريق إلى المدينة ولم يسلم.

وأول من قطع في السرقة في الجاهلية الوليد بن المغيرة ثم جاء الإسلام بتقريره. وأول من سَنّ الدية مئة من الإبل عبد المطلب جد النبي (ص). وأول من أهدى البدن ـ ناقة أو بقرة ـ إلى البيت إلياس بن مضر. وهكذا تتوالى الروايات إلى أن تصل إلى التوحيد: وأول من أظهر التوحيد بمكة قبل البعثة قسّ بن ساعدة[٦].

وتتسع دائرة المعطيات التاريخية لتشمل العلوم الإنسانية التي اكتسبها العرب من التجربة، وأملتها عليهم طبيعة الحياة في الصحراء. وقد أقر الإسلام منها ما وجده صحيحاً، وأبطل ما وجده باطلاً. فمما أقره معرفتهم بالنجوم واهتداؤهم بها في البر والبحر، وعلم الأنواء وعلم العيافة وغير ذلك.

كما تواجهنا مرويات تنقل لنا معرفة العرب ببعض الأمور التي ضمها القرآن، ـــ

(٥) الزركشي، البرهان ٢: ٣٥.
(٦) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٤٩٥.

ومنها ما يدخل تحت علم المغيبات، أي الأمور التي أخبر عنها القرآن، ولم تكن معروفة. من ذلك قصة عاد قوم النبي هود. تفي خبر الحارث بن حسان البكري، أنه سأله رسول اللّه (ص) عن حديث عاد قوم هود، وكيف هلكوا بالريح العقيم، قال الحارث: يا رسول اللّه على الخبير سقطت. قال الرسول: أعالم أنت بحديثهم؟ قال: نعم، نحن ننتجع بلادهم، وكان آباؤنا يحدّثون عنهم، يروي ذلك الأصغر عن الأكبر[٧].

ومن ذلك أيضاً «حكمة لقمان» التي جاءت في خبر سويد بن صامت، فقد تصدى له رسول اللّه (ص) حين سمع به، فدعاه إلى اللّه وإلى الإسلام، فقال له سويد: فلعل الذي معك مثل الذي معي، قال الرسول: وما الذي معك؟ قال: «مجلة لقمان»، يعني حكمة لقمان، فقال له الرسول: أعرضها علي فعرضها عليه، فقال: إن هذا لكلام حسن، معي أفضل من هذا، قرآن أنزله اللّه عليَّ هدى ونوراً.[٨].

ومن ذلك قصة أصحاب الكهف العالمية، كما سمَّاها د. الصالح، تعرفها المسيحية في أساطيرها الذهبية، وقد كُتب لها الانتشار حتى أطراف بلاد المغول. والرواية المسيحية لهذه القصة التي كُتبت بالسريانية في القرن الخامس الميلادي، تجعل عدد أولئك الفتية سبعة، وتجعل رقادهم في الكهف قرنين فقط، بدأ رقادهم في عهد دقيانوس بين عامي ٢٤٩ ـ ٢٥١، واستيقظوا في عهد ثيودوسيوس بعد ١٩٦ سنة[٩].

إن هذه الأخبار، وغيرها كثير، تُبطل جانباً من خرافة، تسللت إلى عقول بعض الناس، وهي تقضي بأن العرب قبل الإسلام لم يكن لهم علم بقصص الأنبياء السالفين والأمم البائدة. والحقيقة أن العرب كانوا على غير ذلك، فقد أخذوا عن «أهل الكتاب» معارف ومعلومات كثيرة، وكان منهم «الأحناف» الذين

(٧) ابن عبد البر، **الاستيعاب** ١: ٢٨٦.
(٨) الطبري، **تاريخ الطبري** ١: ٣٥٢.
(٩) الصالح، **مباحث في علوم القرآن**: ٢١٨ الحاشية ـ ٢.

شكلوا مرحلة ممهدة للإسلام. وقد علل أحد الباحثين دأب كثير من الناس ذوي التفكير الجامد المغلق، على وصف «الجاهلية» بأوصاف كريهة، ليرسخ في الأذهان أن تلك الحقبة عبارة عن مجموعة الظلاميات والجهالات والأضاليل خدمة للإسلام، لأن في ذلك إعلاء لشأنه(١٠).

الاتجاه الثاني: من الناس إلى الوحي، ويقع عليه كون الوحي يستجيب للناس، ويشاركهم اهتماماتهم. وأمثلة هذا في القرآن كثيرة، نختار منها موضوعة «يسألونك» التي ذكرت خمسَ عشرة مرة، وفيها يسأل الناس الرسول (الموحى إليه) فيجيبهم الله بوساطة الرسول أيضاً، عن قضايا مختلفة أثارها المؤمنون والكافرون، تشمل تحديات للنبوة، أو استفسارات مشكلة عن الأهلة والإنفاق والقتال في الشهر الحرام وكيفية توزيع الأنفال، وعن الروح وذي القرنين والجبال يوم القيامة(١١). إن اختلاف القضايا المسؤول عنها وتباينها، يدلان على مشاركة الوحي بمختلف القضايا التي كانت تشغل الناس، وتقع في صميم اهتماماتهم، أو هي على درجة كبيرة من الأهمية، بحيث تتعدى حيز الناس إلى حيز الرسول.

ويقع على هذا الاتجاه أيضاً كون الوحي يتطبق انطباقاً تاماً مع إرادة بعض الناس. فإذا كان الوحي، في الأمثلة السالفة، جواباً عن سؤال، فهو هنا وجهة النظر التي يتبناها الناس نفسها. إنه ينقل إليهم ما يقولون، ويعيده إليهم. قال الطبري في تفسيره: حدثنا أبو كريب ويعقوب بن إبراهيم، قالا: حدثنا هشيم قال: أخبرنا حميد عن أنس بن مالك قال: قال عمر بن الخطاب: قلت يا رسول الله، لو اتخذت المقام مصلى، فأنزل الله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ (البقرة: ١٢٥). وهناك طريقان آخران للخبر نفسه(١٢).

وقال الطبري في تفسيره أيضاً: . . . عن أنس قال: قال عمر بن الخطاب: قلت: يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر، فلو أمرتهن أن

---

(١٠) عبد الكريم، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**: ٧.

(١١) عبد الباقي، **المعجم المفهرس**: ٣٣٧.

(١٢) الطبري، **جامع البيان** ١: ٤٢١.

يحتجبن، قال: فنزلت آية الحجاب: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الأحزاب: ٥٩). وهناك طرق أخرى للخبر نفسه[١٣].

وقال الطبري: عن أنس بن مالك، قال: قال عمر بن الخطاب: اجتمع على رسول الله (ص) نساؤه في الغيرة، فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن. قال: فنزل كذلك: ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن﴾ (التحريم: ٥). وللخبر طرق أخرى[١٤].

المكي والمدني

وفي المكي والمدني تأثير واضح للواقع في الوحي؛ (واقع الناس)، وما تقسيم العلماء للقران على مرحلتين: مكية ومدنية، إلا لاختلاف الوحي موضوعاتٍ وأساليبَ، وقد اجتهدوا في تقسيم السور القرآنية وفق ذلك، وأداروا مباحث تفصيلية لذلك[١٥]، ولكن نتائجهم لم تكن حاسمة قاطعة. إن هدفنا من توظيف المكي والمدني هنا، استكشاف أمارات تأثر الوحي بالواقع واستجابته له.

كان في مكة قوم طغاة معاندون، يضطهدون رسول الله والمؤمنين. ويمدنا التاريخ بصور مختلفة للاضطهاد، منتشرة في «أسباب النزول». فقد كُذِّب الرسول، واتُّهم بنبوته، فقال بعضهم: ساحر؛ وبعضهم: كاهن؛ وبعضهم: شاعر، فناسب أن يأمر الوحي النبي بالصبر: ﴿ولربك فاصبر﴾ (المدثر: ٧). وعِيبَ الرسول بموت ولده، فأنزل الله بمن عابه: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ (الكوثر: ٣). وهدده أبو جهل بأن يطأ عنقه ويعفر وجهه في التراب، فأنزل الله: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾ (العلق: ٦). وهكذا، كثر في مكة نزول الآيات التي تُقرع المشركين، وتشتد في تسفيه أحلامهم، وتسلي الرسول والمؤمنين، وتعلمهم السماحة والصفح الجميل.

(١٣) الطبري، جامع البيان ٢٢: ٢٨.
(١٤) المصدر نفسه ٢٨: ١٠٥.
(١٥) الزركشي، البرهان ١: ١٨٧؛ الصالح، مباحث في علوم القرآن: ١٦٤.

أما في المدينة فكان فيها بعد الهجرة ثلاثة أصناف من الناس: المؤمنون من المهاجرين والأنصار، ثم المنافقون، ثم اليهود. فأما اليهود فجادلهم القرآن، ودعاهم إليه. وأما المنافقون فقد فضحهم وكشف مساوئهم. وأما المؤمنون فشجعهم من ناحية على المضي على الصراط المستقيم، وشرّع لهم من ناحية ثانية، ما يتعلق بالسلم والحرب وبحياة الفرد والجماعة، وبالسياسة والاقتصاد. الزكاة مثلاً لم تُفرض في مكة، والقوم فقراء مضطهدون. وصلاة الخوف التي لا تكون إلا في الحرب، لا يمكن أن تُفرض في مكة، لأن المؤمنين لم يؤذَن لهم بالقتال إلا في المدينة[١٦].

ولو تتبعنا موضوعاً كالمال وأصحابه في المرحلتين، نجد أنه في المرحلة المكية يرد في موقع الذم والوعيد غالباً، إذ إن الآيات التي تذكر المال، نزلت في أشخاص معينين من أغنياء قريش، كانوا يستهزئون بالدعوة المحمدية في المرحلة السرية، وصاروا يحاربونها في المرحلة الجهرية، منهم أبو لهب وزوجته أم جميل، كما في «سورة المسد». والوليد بن المغيرة، وكان يلقب بـ (وحيد قومه) لرئاسته وغناه، وكان له الزرع والضرع والتجارة، وفيه الآيات: ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا. وجعلت له مالاً ممدودا. وبنين شهودا. ومهدت له تمهيدا﴾ (المدثر: ١١-١٤). ومنهم أمية بن خلف، وقد نزلَ فيه: ﴿ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالاً وعدده. يحسب أن ماله أخلده﴾ (الهمزة: ١-٣). ومنهم أبو سفيان بن حرب. ونزل فيه: ﴿وأما من بخل واستغنى. وكذب بالحسنى. فسنيسره للعسرى. وما يغني عنه ماله إذا تردى﴾ (الليل: ٨-١١). أما في السُّوَر المدنية، فقد ذُكر المال فيها، إما في سياق الحث على الإحسان إلى الفقراء والمساكين، وإما في الحث على المساهمة في تجهيز الجيوش لقتال المشركين[١٧].

وكان النبي نفسه فقيراً يتيماً، يرعى الغنم ويعمل في تجارة خديجة بنت

---

(١٦) الصالح، **مباحث في علوم القرآن**: ١٨٤.
(١٧) الجابري، **العقل السياسي العربي**: ٧٣.

خويلد الأسدي ـ زوجته في ما بعد ـ مقابل أجر، في حين كان خصوم دعوته من الأغنياء. أما في المرحلة المدنية فقد فُرضت الزكاة، وهيَ مورد مالي للرسول وللإسلام، وصار المسلمون يتعرضون لقوافل قريش التجارية، ويحاولون غَنْمَها. وصاروا كذلك، يمدون سلطتهم على القبائل والمناطق المحيطة بالمدينة، وفي ذلك كله قوة للإسلام، بحيث تغيرت النظرة إلى المال؛ فبعد أن كان خصماً للإسلام ممثَّلاً بالأغنياء من صناديد قريش الكافرين، أصبح وسيلة ضرورية لنشر الدعوة، وبسط سلطان الإسلام على الأرض.

٠

قوة الكلمة في المجتمع الشفاهي(*)

١

عندما أتم الله خلق آدم ـ كما تروي التوراة ـ أحضر الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية، وكل طيور السماء «أحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية، فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع الحيوانات البرية»[١].

إن آدم عندما تعلّم الأسماء، عرف أن يدعو كل مسمًّى باسمه، عرف أن يمتلك الحيوانات والطيور بمعرفته إياها. وهكذا كانت الأسماء ذات سلطان على الأشياء، لأن تسمية الشيء باسمه لكي يكون، في «سفر التكوين» وغيره، مطابقة للاعتقاد القديم بأن اسم الشيء جزء جوهري من كينونته. ومن هنا فإن تسمية الشيء كانت الخطوة الأخيرة دائماً في خطوات الخلق. ومن الواضح أن ذلك مأخوذ حرفياً من الأسطورة السومرية التي تبدأ منذ أول سطر فيها، بالربط بين اسم الشيء ووجوده: «عندما في العلى لم يكن قد نطق باسم السماء بعد ولم يكن اسم الأرض في الدنى قد خطر للفكر بعد»[٢].

وفي القران أن الله: ﴿علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم ـ أي المسمَّيات ـ على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علَّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبِئهم بأسمائهم فلما أنبأهم

(*) نُشر في مجلة أبواب التي تصدر عن «دار الساقي»، لندن ـ بيروت، العدد ٢٦، خريف ٢٠٠٠.

(١) «سفر التكوين» ١: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) مقّار، قراءة سياسية للتوراة: ١٦٢.

بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة: ٣١-٣٣). فقد عجزت الملائكة عن معرفة المسميات، لأنها لم تتعرَّف إليها مسبقاً كما تعرَّف آدم.

وعندما تعرَّف الإنسان إلى الأسماء/المسمَّيات، على طريقة آدم، صار الاسم لديه (بالصوت) هو المسمَّى، أي صار الصوت «زيد» هو الشخص المسمَّى، وتماهى به، وعلى هذا ذمَّ اللّه من يتخذ شريكاً له، ويعبده من دونه فقال: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوهما﴾ (يوسف: ٤٠)؛ أي إن الأسماء التي تذكرونها، ليس لها مسمَّيات أو ذوات، بل هي أسماء على غير مسمَّى، لأن ما يعتقدونه في الأصنام ليس فيه حقيقة[٣].

وكان الرسول يبدل أسماء الأشخاص، لقطع الصلة، التي كان يراها الناس، بين الاسم ومسماه. فقد ذكر أهل الأخبار أسماء عدد من الصحابة، كانت أسماؤهم ذات صلة بالأصنام، فلما أسلموا أبدل الرسول بها أسماء إسلامية، كان «عبد يغوث» اسم كاتب النبي عبد اللّه بن الأرقم بن أبي الأرقم. فلما أسلم دُعي عبد الله. وكان «عبد عوف» اسم عبد اللّه بن الأصرم بن عمرو الهلالي، فلما قدم على النبي، قال له: من أنت؟، قال: عبد عوف. قال النبي: أنت عبد الله[٤].

لقد شُحنت «الكلمة المنطوقة» هنا بقوة، فصوتها هو الشيء ذاته، وبذلك امتلكت قوة تأثير سحرية، فلا غرابة في أن ينسب القرآن إلى السحر: ﴿فقال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾ (المدثر: ٢٥). وأن يروى عن أحد الذين سمعوا الرسول يقرأ: ﴿إن عذاب ربك لواقع. ما له من دافع﴾ (الطور: ٧-٨)، أنه قال: فكأنما صدع قلبي[٥].

وهو قول يقدم لنا تصورهم للكلمة المنطوقة بالذات، وهو تصور ما زالت

---

(٣) الراغب، **المفردات**: سما.

(٤) جواد علي، **المفصل** ٦: ١٩.

(٥) ابن عبد البر، **الاستيعاب** ١: ٢٣٢.

نتائجه قائمة في بعض مظاهر حياتنا، فالطلاق وإنهاء الحياة الزوجية يتمان بكلمات، وإتمام صفقات التجارة يتم بكلمات أيضاً، وغير ذلك.

اسم اللّه الأعظم

إن أهم مظهر لقوة الكلمة المنطوقة، وفعلها، نجده في قضية «اسم اللّه الأعظم»، حيث مثلت القضية استمرارية العقل الشفاهي في مختلف مراحل التاريخ العربي الإسلامي، فقد قال رجل بحضرة الرسول: اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت اللّه لا إله إلا أنت، الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. فقال الرسول: والذي نفسي بيده، لقد سأل اللّه باسمه الأعظم، الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى[٦].

وهذه القضية تنبني على التطابق بين «اسم» و «الله»، فلا ينفصل الاسم (اللفظ) عن المسمّى (الذات)، وذلك لسرعة الانتقال من أحدهما إلى الآخر. قال محمد عبده: إن الاسم قد يُطلَق إطلاقاً صحيحاً على ما يصل إلى الذهن من المعلوم، أي صورة المعلوم في الذهن، وبعبارة أخرى: ما به يعلم الشيء عند العالم، و«اسم» اللّه مثلاً، هو ما عرفناه به في أذهاننا، والاسم بذلك الإطلاق الذي ذكرناه هو الذي يتقدس، ويتبارك ويتعالى ﴿سبّح اسم ربك الأعلى﴾ ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾. فـ «اسمه» جل شأنه، ما يمكّننا من أن نعلم منه من صفاته، وما يشرق في أنفسنا من بهائه، وجلاله، ولا مانع من أن نريد من الأسماء هذا المعنى، وهو لا يختلف في التأويل عما قالوه من إرادة المسمَّيات.

وقال تلميذ محمد عبده؛ محمد رشيد رضا: إن «اسم» اللّه تعالى، يُسبح ويُعظم، ومنه إسناد التسبيح إليه قولاً وكتابة، وتسبيحه وتعظيمه، بدون ذكر اسمه خاص بالقلب، ومن تعمد إهانة «اسم» اللّه تعالى يكفر، كمن يتعمد إهانة كتابه[٧].

---

(٦) النيسابوري، **غرائب القرآن** ١: ٥٥.
(٧) رضا، **تفسير المنار** ١: ٢٦٢.

ولهذا، كان على المسلم أن يبدأ كل شيء بـ «بسم اللّه الرحمن الرحيم» اعتقاداً منه، من خلال الكلمات، أن اللّه يساعده على إنجاز ما نوى فعله. أما عند «تذكية الذبيحة» فيجب عليه أن يقول «باسم الله» فحسب، وإلا فهو، في إجماع الجميع، تارك ما سُن له من القول على ذبيحته[٨].

مفهوم كلام اللّه

الكلام مجموع كلمات، لكل منها قوة وفعل، والقرآن كلام الله، ولكن ما هو مفهوم كلام اللّه هنا؟ تراوح تعريف القدماء بين الكلام الحسي (أصوات وحروف مسموعة أو مقروءة)، والكلام المعنوي (النفسي)، ثم ينشأ الخلاف بينهم في الكلام الحسي؛ أي الأصوات والحروف. قل هي قائمة بذات اللّه أم قائمة بغيره في الهواء، أو على الألواح؟ كما ينشأ الخلاف في الكلام النفسي: هل هو قائم بذات الله، أي بنفسه، أم إنه معنى قائم بنفس الإنسان المستمع أو القارئ؟ لا خلاف عند القدماء، على كون اللّه متكلماً، ولكن الخلاف في معنى كلامه[٩].

لقد أدار المتكلمون: معتزلة وأشاعرة، هذا الخلاف سنوات طويلة، وانتهى به الزمن، وبعلم الكلام عامةً إلى الزوال. ويبدو لنا أن كلام اللّه بوصفه صفة له ـ بغض النظر عن كون الصفة قائمة بالذات، أو كون الصفة غير الذات ـ يعني أن في الكلام شيئاً من المتكلم. ولهذا اختلف القرآن (كلام الله) عن الكلام الآخر (كلام البشر)، لاختلاف اللّه عن البشر. وما دام الكلام صفة لله، فليس لكلامه نهاية، فلو أعطي العبد ـ كما قال الزركشي ـ بكل حرف من القرآن ألف فهم، لم يبلغ نهاية ما أودعه اللّه في آيةٍ من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه[١٠].

القضية ـ إذاً ـ كون القرآن كلاماً للّه؛ صفة لله. أي سيكون القرآن ممثِّلاً له

(٨) الطبري، **جامع البيان** ١ : ٤٠.
(٩) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** ٢ : ٤٦٥.
(١٠) الزركشي، **البرهان** ١ : ٩.

من خلال الكلام. ومن هنا تنطلق قوة القرآن، لأن القرآن، وهو كلام، يستمد قوته من المتكلم (الله)، لهذا كله كان القرآن شرفاً لأسماء الله الحسنى[(١١)].

وقد فاضل العلماء بين القرآن نفسه، وهو كله كلام الله، من حيث احتواء بعضه على أسماء الله، لأن هذا البعض ـ على زعمهم ـ تتمثل فيه قوة الله وفعله وعظمته. وعلى هذا قالوا في سبب «أعظمية آية الكرسي»، لأنها تحتوي على الكثير من أسماء الله الحسنى: إنما صارت آية الكرسي أعظم، لعظم مقتضاها، فإن الشيء إنما يشرف بشرف ذاته ومقتضاه ومتعلقاته، وهي تشتمل على سبعة عشر موضعاً فيها اسم الله ظاهراً في بعضها، ومستكناً في بعض[(١٢)]. لقد كان الإكثار من الأسماء الحسنى يعني، عندهم، عظم الآية، لذلك نقبوا في تضاعيف التراكيب، ليكشفوا عن رقم يزيدون به ما يريدون، فتتزايد الأسماء وتعظم قوة الآية.

الموجودات كلمات

القرآن كلام الله، فهو الوجود الذي جسّد الله فيه كلماته، أو آياته. والآيات هي العلامات الظاهرة[(١٣)]. قال تعالى: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤).

أي إن خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار... هي موجودات من قبل الله، وهي، في الوقت نفسه، كلمات الله (القرآن كلام الله). واذا ما استذكرنا الموجودات في القرآن انتهينا إلى انه يمثل الوجود الذي أقامه الوحي القرآني، وهو وجود يمتد من الأزل إلى الأبد، منذ أن خلق الله السماوات

(١١) الزركشي، **البرهان** ١ : ٦.
(١٢) المصدر نفسه ١ : ٤٤٢.
(١٣) الراغب، **المفردات**: آي.

والأرض وما بينهما، من نجوم وكواكب ورياح وجبال وسهول وأنهار وغير ذلك، وما بين هذه الموجودات من قوانين تسيرها، وتديم حياتها في الفلك الذي اختطه الله لها. وكذلك منذ أن خلق الله آدم؛ أول البشر، وقصة حياة البشرية بين الكفر والإيمان، كما تمثلت في قصص الأنبياء، وقصص الأمم السابقة، مروراً بحاضر الوحي أيام النزول واليهود والنصارى والمشركين والمسلمين، ثم تصوير المستقبل: أحداث القيامة والبعث والحساب والخلود في الجنة أو في النار.

ويتسع الوجود في القرآن أيضاً، للعوالم الأخرى المغيَّبة عن الشهادة، وذلك حين قدم القرآن عالم الملائكة والجن وشخَّصها بأفعالها وأقوالها. وكذلك للعوالم الأخرى غير المغيَّبة كعالم الحيوان: النمل وحشر الوحوش يوم القيامة. ويكون العالم، بناءً على ذلك، مستودع إشارات (آيات) تتجلى فيه قدرة الخالق، وهذه الإشارات لا تُطرح أمام الإدراك على أنها كائنات، وظواهر طبيعية مشخَّصة، بل على أساس أنها شهادات على وحدانية الله. فالوحي القرآني يشير، إذاً، إلى العالم فحسب، ولا يقترح معرفة ذلك العالم(١٤).

القرآن، إذاً، وجود فيه كل شيء، وعلى هذا قال ابن مسعود: من أراد أن يثوِّر العلم فليثوِّر القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين، ومن هنا صارت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى(١٥).

الإيجاد بالكلام

والله يوجِد الوجود بطريقة كلامية: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل: ٤٠). وتركيب «كن فيكون» برفع «يكون» يعني التكون (الوجود) بعد الأمر به مباشرة. قال النيسابوري: إنما يتكون، ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف، فشبه حال هذا المتكون بحال المأمور المطيع الذي يؤمَر، فيمتثل، لا يتوقف ولا يمتنع ولا يأبى(١٦). ويحول الوجود الإنساني

(١٤) أركون، **الفكر العربي**: ٣٧.
(١٥) الزركشي، **البرهان** ١: ٨، ٩.
(١٦) النيسابوري، **غرائب القرآن** ١: ٣٨٢.

إلى حيواني: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ (البقرة: ٦٥). ويغير في طبيعة الوجود: ﴿قلنا يا نار كوني برداً...﴾ (الأنبياء: ٦٩).

كانت طريقة الإيجاد بالكلام متبعة في التوراة، حيث نجد أن خلق العالم كان بمجرد خروج الكلمة من فم الإله، فإذا نطق الإله بكلمته المقدسة تحول الأمر لفوره، إلى كينونة، وذلك مغزى الكلمات التي ترد بعد كل فعل من أفعال الخلق: «وقال الله ليكن نور فكان نور»[١٧].

وكانت الطريقة متبعة أيضاً، في الأسطورة السومرية، وذلك ما أراده «مردوخ» من الآلهة، فمنحته إياه: أن أحدد المصير بالكلمة التي تخرج من فمي بحيث يصبح ما ينطق به فمي لا رادَّ له[١٨].

وفي كتب «الفيدا» الهندية المقدسة: إن الإله الأكبر قد خلق الأرض بكلمة ساحرة، فأمرها بأن توجد، فبرزت على الفور إلى حين الوجود[١٩].

التلاوة

والقرآن كلام الله، فهو وحي يتجدد في كل تلاوة، والتلاوة متابعة بالقرآن[٢٠]، فهي إحياء لصوت الوحي، وتكرار لكلام الله، ومن هنا كانت الحجة بالقرآن الكريم قائمة على كل زمان ومكان، لأنه كلام رب العالمين، وفيه القوة والفعل، كما لو كان يُقرأ أول مرة. فإذا استحضر صاحب القرآن علو شأنه، بكون صدره مصحفاً، انكفأت نفسه عن الرذائل، وأقبلت على العمل الصالح الهائل، وأكبر معين على ذلك حسن ترتيله وتلاوته.

سيكون القرآن ـ ضمن هذا التصور ـ مرسَلاً، باثاً للقرآن، ومن ثم توجَّب عليه، لكي يكون باثاً حقيقياً مؤثراً، أن يُرتِّل. وكمال ترتيله تفخيم ألفاظه،

(١٧) «سفر التكوين» ١: ٣.
(١٨) مقار، **قراءة سياسية للتوراة**: ١٦١.
(١٩) شامي، **الشرك الجاهلي**: ٦.
(٢٠) الراغب، **المفردات**: تلي.

والإبانة عن حروفه، والإفصاح لجميعه، بالتدبر حتى يصل بكل شيء ما بعده، وأن يسكت بين النفَس والنفَس.

أي إن هناك شروطاً، يجب الالتزام بها عند التلاوة (إحياء الوحي)، وهي أن يُقرأ بصوت، وأن يكون الصوت صوت رجال، كلماته متصلة الأجزاء، وتراكيبه مقطعة ليس فيها تداخل، بمعنى أن يقرأه كما قرأه رسول الله أول مرة[٢١]. وهو مأمور، بعد ذلك كله، بالكيفية اللازمة لقراءته: ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ (الإسراء: ١٠٦). وهناك أيضاً، طقوس للتلاوة كالاستياك، وهو تنظيف الأسنان بعيدان خاصة يجلبها الحجاج من مكة، وتطهير الفم وغسل الجسم، والتطيب المستحب، مع ارتداء الملابس الجميلة، والتوجه بالجلوس إلى القبلة، وغير ذلك.

أما المستمع (المرسَل إليه) فيجب عليه استماع القرآن، والتفهم لمعانيه، فيُكره الانشغال عن القراءة، أثناء التلاوة، ليتم التأثير المطلوب. فإذا سمع ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ قال: لبيك ربي وسعديك[٢٢]، وهذا منتهى التأثر بالقرآن، أي الاستجابة للقوة الموجودة فيه.

صورة المرسِل والمرسَل إليه التي قدمناها، يمكن أن تتطور إلى صورة أخرى، يكون فيها الله نفسه متكلماً بالقرآن، وعندها تقدم عملية الاتصال «أوصاف المتكلم في كلامه، ومعرفة معاني خطابه، فينظر إليه من كلامه وتكلمه بخطابه لأن الكلام ينبئ بمعاني الأوصاف، ويدل على الموصوف، فقد قيل: لقد تجلي الله لخلقه بكلامه، ولكن لا يبصرون».

كما تقدم كيفية تكلم الله «من يشهد بقلبه كأنه ـ تعالى ـ يخاطبه، ويناجيه بألطافه». وأخيراً تقدم رؤية الله ومناجاته بالذات «إنه يناجي ربه سبحانه...»، وذلك «لأن الترتيل في القرآن والتدبر لمعاني الكلام... سبب للاطلاع على المطلع من السر المكنون المستودع»[٢٣].

(٢١) الزركشي، البرهان ١: ٤٤٩. ٤٦٧. ٩٨.

(٢٢) المصدر نفسه ١: ٤٥٠.

(٢٣) المصدر نفسه ١: ٤٥٢ـ٤٥٣.

إن الحرص على التلاوة، وهي إحياء الوحي، يجعل القرآن مسموعاً دائماً، مؤثراً دائماً، فيبقى صوت الوحي متصلاً في الزمان، ولذلك قال الرسول: (تعاهدوا القرآن ـ أي جددوا عهداً بملازمة تلاوته لئلا تنسوه ـ فوالذي نفس محمد بيده لهو أشد تفلتاً من الإبل في عقالها)[٢٤].

التوحُّد بالقرآن

والقرآن، بوصفه وحياً بلسان عربي، وحَّد بين العرب أولاً؛ لأنهم أهل القرآن، ثم وحَّد بين المسلمين عامة؛ لأنهم يستمعون إلى صوت واحد، وذلك لأن الاستماع إلى كلمات منطوقة يشكِّل السامعين في مجموعة[٢٥]. وقد تشكلت المجموعة المسلمة، أو الأمة الإسلامية تدريجاً ثم استمرت، وكان النسغ الذي يغذي استمرارها، هو التلاوة المستمرة للقرآن. فالمسلمون على مستوى التلاوة يتوحدون، يتحولون من المفرد إلى الجمع، ومن ثم كان الفرد ذا عقلية جماعية، وكانت الشخصية تحيا حياة الجماعة، فقد انصهر الواحد في الكل، وصار الكل معبِّراً عن الواحد.

لنتأمل الخطاب القرآني على مستويين: المخاطَب (السامع)، والمخاطَب به (موضوع الخطاب)، وقد أسلفنا أن المخاطب (المروي له) كان له حضور الوحي منذ أول نزوله، وأنه بدأ بخطاب النبي، ثم تحول إلى غيره (المكذبين والكافرين والمؤمنين والناس). والآن نعود لفحص خطاب النبي وخطاب غيره.

مستوى المخاطَب

كان الرسول واحداً، وهذا يستدعي أن يكون خطابه بصيغة المفرد، وقد خوطب بذلك، ولكننا يجب ألا نغفل عن خصوصيته، فهي المؤشر على أن الخطاب الموجَّه إليه خطاب مفرد، أي إن إفراد الرسول بالخطاب، يعبّر عن حالة خاصة بشخص الرسول، ومن هذا:

---

(٢٤) الزركشي، **البرهان** ١: ٤٥٨.

(٢٥) أونج، **الشفاهية**: ١٤٤.

﴿يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل اليك من ربك. . .﴾ (المائدة: ٦٧). ﴿يا أيها النبي حسبك اللّه ومن اتبعك من المؤمنين. . .﴾ (الأنفال: ٦٤). ﴿يا أيها المزمل﴾ (المزمل: ١). ﴿يا أيها المدثر﴾ (المدثر: ١).

وهذا النوع من خطاب الرسول مرحلي بالنسبة إلى تاريخية الوحي، قليل بالنسبة إلى شمولية الوحي. ولهذين السببين نشأ خطاب آخر للرسول، يتجاوز خصوصيته إلى المسلمين عامة، ومنه: ﴿يا أيها النبي اتَّقِ اللّه ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾ (الأحزاب: ١-٢). ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوا لعدتهن﴾ (الطلاق: ١). ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين﴾ (التحريم: ٩). فهذا الخطاب للرسول، ولكن المقصود به المؤمنون عامة، ومنهم، بطبيعة الحال، الرسول نفسه، فهو خطاب جماعي.

إن اندماج الرسول، وهو واحد، في الأمة، جعله هو والأمة شيئاً واحداً، ثم صار الخطاب القرآني الموجَّه إليه جماعياً أيضاً: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾ (المؤمنون: ٥١). إذ لا نبي معه، فيكون المقصود بخطاب الجمع ﴿يا أيها الرسل﴾، هو فقط.

في مواضع أخرى من القرآن نجد صيغة الخطاب بالمفرد، ولكن الخطاب موجَّه للجميع، إذ المراد الجميع، ومنه: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح. . .﴾ (الانشقاق: ٦). ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم. . .﴾ (الانفطار: ٦). وكان الحَجَّاج الثقفي يقول في خطبته: يا أيها الإنسان، وكلكم ذلك الإنسان[٢٦].

أما الخطاب الجماعي: ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، ﴿يا بني إسرائيل﴾، فهو كثير في القرآن كثرة غطَّت الخطاب الفردي، وصار الخطاب الفردي جماعياً أيضاً. فكيف يتحول الخطاب الفردي إلى الجماعي؟ ذلك هو المستوى الثاني من خطاب القرآن، مستوى المخاطَب به (موضوع الخطاب).

(٢٦) الزركشي، البرهان ٢: ٢٣.

مستوى موضوع الخطاب

في «أسباب النزول» كثير من المواضع التي يكون مراد الخطاب شخصاً واحداً، ولكن القرآن جاء بالخطاب الجماعي، منها قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم. . .﴾ (آل عمران: ١٧٣). وعموم الخطاب ـ كما قال الزركشي ـ يقتضي دخول جميع الناس في اللفظين معاً، والمراد بعضهم، لأن القائلين غير المقول لهم، والمراد بالأول نعيم بن سعيد الثقفي، وبالثاني أبو سفيان. وقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس. . .﴾ (البقرة: ١٣)، و«الناس» هنا عبد الله بن سلاّم؛ ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات. . .﴾ (الحجرات: ٤)، و«الذين» هنا الأقرع بن حابس[٢٧].

وإذا كان «الفرد» في الخطاب القرآني ذا شخصية جماعية، فإنه قد تلاشى في الجماعة، فاكتسب ملامح الجماعة، وفقد ملامحه الخاصة.

(٢٧) الزركشي، **البرهان** ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد ـ ت ٦٣١ هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٧، مصورة عن طبعة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ـ ت ٨٢١ هـ)، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٢.
- ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله بن محمد ـ ت ٤٦٣ هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة (د. ت).
- ابن عبد الجليل (المنصف)، **المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي**، ضمن «**في قراءة النص الديني**». سلسلة موافقات (١) الدار التونسية، تونس، الطبعة الثانية ١٩٩٠.
- ابن كثير (إسماعيل بن عمر ـ ت ٧٧٦ هـ)، **تفسير القرآن العظيم**. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٤.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ـ ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة (د. ت).
- ابن النديم (محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق ـ ت ٤٣٨ هـ)، **الفهرست**، تعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

- أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ـ ت ١٠٩٤ هـ)، **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
- أبو زيد (د. نصر حامد)، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**. المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، دار صادر، بيروت (د. ت).
- أركون (د. محمد)، **الإسلام، الأمس والغد** (أركون و لوي غارديه) ترجمة علي المقلد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

ـ **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٦.

ـ **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

ـ **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوّا. منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثالثة ١٩٧٥.

- الأعسم (د. عبد الأمير)، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٩.
- إمام (د. عبد الفتاح)، **معجم ديانات وأساطير العالم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥.
- أمين (أحمد)، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة (د. ت).

ـ **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٥.

- أنيس (د. إبراهيم)، **دلالة الألفاظ**. مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، الطبعة الرابعة ١٩٨٠.
- أونج (والتر)، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة (١٨٢)، الكويت، ١٩٩٤.
- الباقوري (أحمد حسن)، **أثر القرآن الكريم في اللغة العربية**. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٧.

- البخاري (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ـ ت ٢٥٦ هـ)، **صحيح البخاري**، المكتبة الثقافية، بيروت (د. ت)، مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية.
- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ـ ت ٤٥٨ هـ)، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد ـ ٤٢٧ هـ)، **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس**. المكتبة الثقافية، بيروت (د.ت).
- الجابري (د. محمد عابد)، **تكوين العقل العربي** (نقد العقل العربي ـ١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩١.

ـ **العقل السياسي، محدداته وتجلياته** (نقد العقل العربي ـ٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

ـ «الهرمسية»، في **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ـ ت ٢٥٥ هـ)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٨.
- جعيط (هشام)، **الفتنة، جدلية الدين والدولة**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت (د. ت).
- جواد علي، **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠.

ـ **تاريخ العرب في الإسلام**. دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

- حنفي (د. حسن)، **من العقيدة الى الثورة**. مكتبة مدبولي، القاهرة (د. ت).
- الدسوقي (د. محمد)، **في تاريخ القرآن وعلومه**، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس الغرب، ١٩٨٣.
- الراغب (الحسين بن محمد الأصفهاني ـ ت ٥٠٢ هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ١٩٧٠.
- رضا (السيد محمد رشيد)، **تفسير المنار**، دار المنار، مصر (د. ت).

- رضوان (محمد مصطفى)، **نظرات في اللغة**، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، الطبعة الأولى ١٩٧٦.
- الزبيدي (د. عبد المنعم خضر)، **مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي**، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، الطبعة الأولى ١٩٨٠.
- الزرقاني (محمد عبد العظيم)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار الشام للتراث، مصر (د. ت).
- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ـ ت ٧٩٤ هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.
- زيعور (علي)، «المسيحية»، في **الموسوعة العربية الفلسفية**، إشراف معن زيادة، مع الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨.
- سالم (السيد عبد العزيز)، **تاريخ العرب في العصر الجاهلي**، دار النهضة العربية، بيروت (د. ت).
- السجستاني (ابن أبي داود)، **المصاحف**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- السمين (أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي ـ ت ٧٥٦ هـ)، **عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب، الطبعة الأولى ١٤٢٤ من ميلاد الرسول ـ ١٩٩٥م.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ـ ت ٩١١ هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣.
- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي ـ ت ٧٩٠ هـ)، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- شامي (يحيى)، **الشرك الجاهلي وآلهة العرب**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- شلبي (د. أحمد)، **الإسلام**، وهو الجزء الثالث من سلسلة مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة ١٩٨٥.

- الشيرازي (هبة الله آبو نصر بن موسى ـ ت ٤٧٠ هـ)، **المجالس المؤيدية**، تلخيص حاتم بن إبراهيم، تحقيق الدكتور محمد عبد القادر عبد الناصر، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥.
- صارجي (بشارة)، «المسيحية»، في **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨.
- الصالح (د. صبحي)، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة عشرة ١٩٩٠.
- ضيف (د. شوقي)، **العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة عشرة ١٩٩١.
- الطبرسي (الفضل بن الحسن ـ ت ٥٤٨ هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ـ ت ٣١٠ هـ)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٩، مصورة عن طبعة بولاق.

ـ **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة ١٩٩٠.

- الطبري (علي بن ربن ـ كان حياً قبل ٢٤٧ هـ)، **الدين والدولة**، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٢.
- عبد الباقي (محمد فؤاد)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. دار الجيل، بيروت (د. ت).
- عبد الكريم (خليل)، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- عبودي (هنري س.)، **معجم الحضارات السامية**، جروس برس، طرابلس ـ لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩١.
- العسقلاني (أحمد بن علي المعروف بابن حجر ـ ت ٨٥٣ هـ)، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله، مكتبة الرياض العامة ـ المملكة العربية السعودية ١٣٧٩ هـ.

- فنسنك، «إبراهيم»، **في دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٣.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ـ ٥٠٥ هـ)، **جواهر القرآن ودرره**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨.

  ـ **المستصفى من علم الأصول**، طبعة باعتناء د. محمد يوسف النجم، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥.
- فرويد (سيغموند)، **موسى والتوحيد**، ترجمة عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩١.
- الفيومي (د. محمد إبراهيم)، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٤.
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ـ ٦٧١ هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٥٢.
- القسطلاني (أحمد بن محمد ـ ت ٩٣٢ هـ)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩.
- القطان (د. مناع)، **مباحث في علوم القرآن**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة والعشرون ١٩٩٥.
- القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي ـ ت ٨٢١ هـ)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٢.
- القمني (سيد محمود)، **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- القيسي (مكي بن أبي طالب حموش ـ ت ٤٣٧ هـ)، **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٧.
- الكاتب (علي بن خلف)، **مواد البيان**، تحقيق حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، ١٩٨٢.
- الكسائي (أبو الحسن علي بن حمزة ـ ت ١٨٩ هـ)، **متشابه القرآن**، تحقيق صبيح التميمي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

- لاشين (د. موسى شاهين)، **اللآلئ الحسان في علوم القرآن**، مطبعة الفجر الجديد، ١٩٨٢.
- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، الطبعة السابعة عشرة ١٩٦٠.
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ـ ٣٤٦ هـ)، **أخبار الزمان ومن أباده الحدثان**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٩٦.

ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٣.
- مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب ـ ت ٤٢١ هـ)، **الفوز الأصغر**، تحقيق د. صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٧.
- مقار (شفيق)، **قراءة سياسية للتوراة**، دار رياض الريس، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.
- مطلوب (د. أحمد)، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٣.
- ميكيل (أندريه)، **الإسلام وحضارته**، ترجمة د. زينب عبد العزيز، المكتبة العصرية، لبنان (د. ت).
- النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي)، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، مع جامع البيان للطبري.
- الواحدي (أبو الحسن علي بن احمد ـ ٤٦٨ هـ)، **أسباب النزول**، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٩٣.

لقد جعل «الكلام» النَاس يتخلّون عن معتقداتهم وتصوراتهم، ويبدّلون بها معتقدات وتصوُرات أخرى. فكيفَ تسنّى للكلام، وهو صوت سرعان ما يتلاشى في الهواء، أن يؤثّر في عقيدة الناس، فيستحوذ عليها وينتجها بالشكل الذي يريد؟ وما هي المرتكزات الثقافية التي استند إليها الكلام، ليكون مقبولاً يسمعه أهل الأرض، وهم يتخيَلون أنه نازل من السماء؟ وما علاقة الكلمة المنطوقة بفكر الأميين؟ أيكون لها وقع وتأثير أشدّ مما للكلمة المكتوبة في فكر الكتابيين الذين أخذوا معارفهم بالقراءة؟

هذه الأسئلة وغيرها، تنطرح أمام الباحث، وهو يركّز تفكيره في كون القرآن، في الأصل، كلاماً سمعه النبي محمد وحياً، وتكلم به، فأبلغه إلى السامعين، على أنه كلام الله نفسه.

ISBN 1 85516 521 X

